



Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41548827_0044

SCHRIFT UND THEOLOGIE

Eine Untersuchung zur Theologie

Joh. Chr. K. v. Hofmanns

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung der Doktorwürde
der Theologischen Fakultät

zu

Basel



vorgelegt von

EBERHARD HÜBNER

aus

Bad Godesberg
(Deutschland)

1956

Fürstfeldbruck
Bayern

Genehmigt von der Theologischen Fakultät auf Antrag der Herren
Prof. Dr. Karl Barth und Prof. Dr. Ernst Staehelin.

Basel, den 5. November 1955

Der Dekan : Prof. Dr. Hendrik van Oyen

*Meiner Mutter — meiner Frau,
in Dankbarkeit*

VORWORT

Die vorliegende Arbeit wurde im Frühjahr 1955 als Inaugural-Dissertation der Hochwürdigen Theologischen Fakultät zu Basel vorgelegt. Auch an dieser Stelle möchte der Verfasser zuerst seinen Referenten, den Herren Prof. D. Karl Barth und Prof. D. Ernst Staehelin in Basel seinen herzlichen Dank aussprechen für ihre so geduldige und hilfreiche Beratung. Darüber hinaus ist er Dank für mancherlei Förderung schuldig den Herren Prof. D. Helmut Gollwitzer in Bonn und Prof. D. Hans-Joachim Kraus, jetzt in Hamburg.

Daß die Arbeit nach einigen Verbesserungen und Ergänzungen nunmehr im Druck erscheinen kann, ist das Verdienst von Herrn Prof. D. Ernst Wolf in Göttingen. Der Präses der Ev. Kirche im Rheinland, D. Heinrich Held, stellte in großzügiger Weise die finanziellen Mittel zur Verfügung, die zur Drucklegung einer wissenschaftlichen Monographie heutzutage notwendig sind. Beiden gilt ein ganz besonderer Dank, da ohne ihre Hilfe der Druck dieser Arbeit nicht möglich gewesen wäre. Ebenso auch dem Verlag, der die Betreuung der Arbeit übernommen hat. Der Verfasser ist sich bewußt, daß im Rahmen dieser Arbeit das Problem der Theologie Joh. Chr. K. v. Hofmanns nicht erschöpfend genug behandelt wird. Er war eine Zeitlang versucht, Linien weiter auszuziehen, die jetzt nur angedeutet werden. Doch fehlte dazu innerhalb der Pflichten eines Gemeindepfarramts die notwendige Zeit. Den Mut, die Arbeit auch so herausgehen zu lassen, findet der Verfasser in der Meinung, daß bei der augenblicklich wieder so im Vordergrund stehenden Diskussion um Recht und Grenze einer Theologie der Heilsgeschichte eine Arbeit, die sich um die Erhellung des theologischen Profils eines Mannes wie v. Hofmann bemüht, ihre ganz selbstverständliche, in der Sache begründete Daseinsberechtigung hat.

Bad Godesberg, im Oktober 1956

Eberhard Hübner

INHALT

EINLEITUNG	9
 I. KAPITEL: SCHRIFT UND THEOLOGIE. GRUNDINTENTIONEN DER HOFMANNSCHEN THEOLOGIE	
1. Die Theologie des dritten Artikels	13
2. Rechtfertigung <i>und</i> Heiligung	18
3. Lehre oder Geschichte?	23
4. Das Problem der Historizität	35
 II. KAPITEL: DIE METHODE	
1. Theologie ist selbständige Wissenschaft. Hofmanns Wis- senschaftsbegriff	39
2. Der Erkenntnisgegenstand	46
3. Die Einheit der theologischen Wissenschaft	50
a) Die systematische Theologie I (Dogmatik)	50
b) Die systematische Theologie II (Ethik)	53
c) Die historische Theologie	54
d) Die Korrelation zwischen systematischer und histori- scher Theologie	55
e) Die Unabhängigkeit der Theologie von der Kirche	65
f) Die praktische Theologie	66
4. Theologie zwischen Philosophie und Glauben	70
Theologie und Philosophie	70
Theologie und Glauben	74
 III. KAPITEL: DIE SCHRIFTAUSLEGUNG	
Exegese von Psalm 8 — Hebr. 2, 5 ff. — Matth. 21, 16	82
 IV. KAPITEL: DIE ANTHROPOLOGISTISCHE HEILSGESCHICHTE	
1. Die Struktur der Heilsgeschichte	96
Gott und die Geschichte. Hofmanns Trinitätslehre	96
Weissagung und Erfüllung	103
2. Der Inhalt der Heilsgeschichte	107
Der Mensch zwischen Schöpfung und Erlösung	108
a) Der Mensch vor dem Sündenfall	108
b) Der Sündenfall	113
c) Der erlösungsfähige Mensch	116
d) Exkurs: Die Religion und Philosophie des Menschen	119
e) Ergebnis	121
Der Erlöser	124
a) Die Erlösung als Erfüllung des menschlichen Heils- bedürfnisses	124
b) Das Erlösungswerk Christi	125
Der erlöste Mensch	132
 SCHLUSS	
	136

ABKÜRZUNGEN

Werke Joh. Chr. K. v. Hofmanns:

- Das Buch W. u. E.: Das Buch „Weissagung und Erfüllung im alten und neuen Testamente“ in seinem Verhältnis zur gegenwärtigen Aufgabe der Theologie, dargestellt von dem Verfasser desselben, bei J. Haußleiter, Grundlinien der Theologie J. Chr. K. v. Hofmanns in seiner eigenen Darstellung. 1910.
- Die heilige Schrift neuen Testaments: Die heilige Schrift neuen Testaments zusammenhängend untersucht, Teil 1—9. 1862 ff.
- Enzyklopädie: Enzyklopädie der Theologie, herausgegeben von H. J. Bestmann. 1879.
- Ethik: Theologische Ethik. 1878.
- Hermeneutik: Biblische Hermeneutik, herausgegeben von W. Volck. 1880.
- Schriftbeweis: Der Schriftbeweis, erste und zweite Hälfte. 1852 ff.
- 1.—4. Schutzschrift: Schutzschriften für eine neue Weise, alte Wahrheit zu lehren, 1.—4. 1851 ff.
- Theol. Briefe: W. Volck, Theologische Briefe der Professoren Delitzsch und v. Hofmann. 1891.
- W. u. E.: Weissagung und Erfüllung im alten und im Neuen Testamente, erste und zweite Hälfte. 1841/44.

Andere Literatur:

- Wapler: P. Wapler, Johannes v. Hofmann. Ein Beitrag zur Geschichte der theologischen Grundprobleme, der kirchlichen und politischen Bewegungen im 19. Jahrhundert. 1914.

Zeitschriften:

- Ev. Theol.: Evangelische Theologie.
- NKZ: Neue kirchliche Zeitschrift.
- ZdZ: Zwischen den Zeiten.
- ZThK: Zeitschrift für Theologie und Kirche.

EINLEITUNG

„Gesucht habe ich nicht das System, sondern die Methode . . . Jedenfalls aber ist mein Streben nicht auf Systembildung, sondern auf Methodik gerichtet . . . Also, liebster Freund, sieh mich nicht für einen Systematiker an, sondern für einen Menschen, welcher die Wissenschaftlichkeit in die Methode setzt . . . Meine exegetischen Vorlesungen sind vorzugsweise darauf angelegt, die Methode der Auslegung zu lehren, welche ich für die rechte halte“¹⁾, schreibt *Johannes Chr. K. Hofmann* (1810—77), der später geadelte, wohl bedeutendste Vertreter der sog. Erlanger Schule an seinen Freund, den Alttestamentler Franz Delitzsch²⁾. Damit ist das Zentrum und die große Spannweite der Arbeit dieses Mannes angezeigt, dessen Wirkung auf Kirche und Theologie Deutschlands im zweiten Drittel des 19. Jahrhunderts, vor allem was den lutherischen Raum angeht, neben dem anhaltend nachwirkenden Einfluß Schleiermachers nicht leicht zu überschätzen ist. Über grundlegende methodische Untersuchungen und eine schlechterdings erstaunliche exegetische Bemühung erstreckt sich sein Lebenswerk. Dabei unterstreicht schon der Umfang der exegetischen Arbeiten, vor allem der der nicht mehr von ihm vollendeten vielbändigen Reihe „Die heilige Schrift neuen Testaments zusammenhängend untersucht“ neben den den breitesten Raum einnehmenden exegetischen Untersuchungen in seinen anderen Hauptwerken, wie sehr er mit seinem Denken in allem immer nur um die Schrift kreist. Hofmann war vor allem Schriftausleger und um der Schriftauslegung willen systematisch denkender Methodiker. Eine Untersuchung seiner Theologie wird, will sie ihm gerecht werden, hier ansetzen und bei allen kritischen Fragen dieses von ihm ausdrücklich ausgesprochene Wollen im Auge behalten müssen. Denn was er hier will, führt ihn auf einen Weg, der zum Menetekel innerhalb der theologischen Situation seiner Zeit wird, gegen deren Tendenzen er gewiß nicht gefeit ist, deren Problematik aber im Licht einer intensiven Bemühung um die Schrift so deutlich in Erscheinung tritt wie kaum ein zweites Mal in ihr.

Die in neuerer Zeit wieder häufiger erschienenen Beiträge und

¹⁾ W. Volck, Theologische Briefe der Professoren Delitzsch und v. Hofmann. 1891. S. 14 ff.

²⁾ Franz Delitzsch, 1813—90, Professor für Altes Testament in Leipzig, Rostock und Erlangen.

Abhandlungen zu Hofmanns Theologie beschäftigen sich zum großen Teil in einer gewissen Einseitigkeit mit seiner heilsgeschichtlichen Konzeption. Das ist verständlich, wenn man bedenkt, wie sehr die Frage nach Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Theologie der Heilsgeschichte heute wieder im Vordergrund des theologischen Gesprächs steht und sieht, daß gerade Hofmanns Konzeption einen zum Teil direkten Einfluß auf moderne Versuche der Wiedererweckung heilsgeschichtlicher Betrachtungsweise gewonnen hat³⁾. Die Gefahr einer je nach dem Standort des Verfassers von vorneherein positiven oder negativen Orientierung, die sich dann entweder in einer zu unkritischen Betrachtung oder aber im Übersehen wesentlicher Motive dieser Theologie niederschlägt, liegt auf der Hand. So meint *Weth*⁴⁾, auch wenn er klar ausspricht, daß eine heilsgeschichtliche Konzeption so, wie sie bei Hofmann vorliegt, heute nicht mehr zu repristinieren ist, immer noch, daß die „*Erfassung und Deutung einer Heilsgeschichte*“ möglich und erforderlich sei. Dieses Interesse verstellt ihm den Blick für die eigentliche Problematik des Hofmannschen Versuchs und läßt ihn kaum über die Feststellung hinausgelangen, daß seine Heilsgeschichte nur die geschichtsphilosophische Überspannung eines an sich richtigen Grundanliegens sei. *Flechsenaar*⁵⁾ kann sogar Hofmanns Heilsgeschichte geradezu als Durchbruch durch die idealistische Geschichtsphilosophie und darum Hofmann als den Überwinder des Idealismus preisen. Eine ähnliche Befangenheit ist aber auch auf der anderen Seite festzustellen. Hier führt die aprioristische Ablehnung einer Theologie der Heilsgeschichte dazu, wichtige Motive, die bei Hofmann ihre Konzeption erst veranlaßt haben, zu übersehen und damit das Problem, das sich hier stellt, von vorneherein zu simplifizieren. Das verwundert nicht bei *Bultmann*, der in seinem kleinen Aufsatz „Weissagung und Erfüllung“⁶⁾ Hofmanns heilsgeschichtlichem Interpretationsschema sein bekanntes eigenes entgegenstellt. Das gilt aber auch von der schönen Arbeit von *Wendebourg*⁷⁾, die viel wichtiges Material zu Hofmanns Verhältnis zu Schelling, Hegel, Ranke und Schleiermacher beibringt. Ihr Hauptinteresse an einer (schon im Titel ausgesprochenen) kritischen Stellungnahme zu Hof-

³⁾ Vgl. O. Cullmann, Christus und die Zeit. 1946.

⁴⁾ G. Weth, Die Heilsgeschichte, Forschg. z. Gesch. u. Lehre d. Prot. IV/2. 1931.

⁵⁾ G. Flechsenaar, Das Geschichtsproblem in der Theologie Johannes von Hofmanns. 1935; theol. Diss. Gießen.

⁶⁾ ZThK 1950, S. 360 ff.

⁷⁾ E. W. Wendebourg, Die heilsgeschichtliche Theologie Joh. Chr. K. v. Hofmanns kritisch untersucht als Beitrag zur Klärung des Problems der „Heilsgeschichte“. 1953; theol. Diss. Göttingen. Auszugsweise veröffentlicht in der ZThK 1955, S. 64 ff.

manns Heilsgeschichte verhindert in vielen Punkten eine gerechtere und differenziertere Würdigung.

Wer Hofmann gerecht werden will, muß den Schriftausleger und Methodiker der Schriftauslegung vor Augen haben. Erst von hier aus wird deutlich, daß sich sein theologisches Anliegen nicht in der heilsgeschichtlichen Konzeption erschöpft. So sieht *Wilh. Herrmann*⁸⁾ Hofmann im Zusammenhang der der evangelischen Theologie von ihrer Wurzel her gestellten Aufgabe, das Verhältnis der systematischen Theologie zur Schrift zu klären. Wenn er zu dem Ergebnis kommt, daß Hofmann ein konsequenterer Schleiermacherianer als dieser selber war, ist diese Feststellung bei allen Wahrheitsmomenten, die sie enthält, allerdings zu sehr vom theologischen Standort Herrmanns aus formuliert. Denn das, was er indirekt kritisiert, daß nämlich bei Hofmann die wesentlichen Daten der in der Schrift enthaltenen Geschichte als Selbstaussage des Glaubens in das Blickfeld kommen, worin Herrmann Hofmanns Sündenfall gegenüber einer reinen Glaubentheologie erblickt, zeigt, wie sehr faktisch bei allen methodischen Bedenken, die hier anzumelden sind, die Schrift den „Schleiermacherianer“ Hofmann bestimmt. *Schellbach*⁹⁾ ist m. W. der erste, der die zentrale Bedeutung erkennt, die Hofmanns Absicht zukommt, die theologische Prinzipienlehre ganz neu von der Schrift her zu durchdenken, um auf diese Weise frei zu werden von den wissenschaftstheoretischen Axiomen, denen sich die Theologie seiner Zeit so selbstverständlich unterwirft. Wenn *Otto Wolff* auf den Lutherschüler Hofmann verweist, der die Methode der Auslegung im Gegensatz zur Orthodoxie im Anschluß an Luther neu fassen will, wird ebenfalls deutlich, daß das Stichwort Heilsgeschichte allein die Dimensionen dieser Theologie nicht erfaßt¹⁰⁾. Schließlich ist auf einen Aufsatz von *Barth* hinzuweisen, der ebenfalls den Schriftausleger Hofmann in den Vordergrund stellt¹¹⁾.

Wir versuchen in dieser Arbeit der Komplexität der theologischen Gedanken Hofmanns näherzukommen, wenn wir hinter seine heilsgeschichtliche Konzeption zurückfragen und nach den Gründen forschen, die sie veranlaßt haben. Indem wir zunächst den Grundintentionen seiner Theologie nachgehen und uns dann der Methodik und Schriftauslegung zuwenden, gewinnen wir die Perspektive, die erst das Problem der Hofmannschen Heilsgeschichte sichtbar macht.

⁸⁾ W. Herrmann, Christlich-protestantische Dogmatik, Die Kultur der Gegenwart I Abtlg. IV/2. 1909. S. 583 ff.

⁹⁾ M. Schellbach, Theologie und Philosophie bei v. Hofmann. 1935; theol. Diss. Halle.

¹⁰⁾ O. Wolff, Die Haupttypen der neueren Lutherdeutung. 1938.

¹¹⁾ K. Barth, Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. 1947. S. 553 ff.

Daß Hofmann nicht eigentlich als Systematiker, sondern als Methodiker der Schriftauslegung verstanden werden wollte, nehmen wir dabei so ernst, wie es gemeint ist. Es wird sich zeigen, wie sich auf diese Weise das Problem seiner Theologie verschiebt und neue Aspekte auftauchen.

I. Kapitel

SCHRIFT UND THEOLOGIE. GRUNDINTENTIONEN DER HOFMANNSCHEN THEOLOGIE

1. Die Theologie des dritten Artikels

Der Einwand, Hofmanns theologische Methode sei nicht im reformatorischen Sinn an der Schrift orientiert, ist nicht neu und liegt in der Tat nahe. Um so beachtenswerter ist seine eigene nachdrückliche Abwehr gegenüber solchen Vorwürfen, wie sie schon zu seiner Zeit von seinen lutherisch-orthodoxen Gegnern immer wieder erhoben wurden: „Indem ich sage, das Wort der Kirche sei nur in dem Maße Wort Gottes, als es durch die heilige Schrift gewirkt sei, bekenne ich mich ausdrücklich zur *auctoritas causativa* der Schrift, ohne die es ja vernünftigerweise auch keine *auctoritas normativa* geben könnte“¹⁾. Wir haben keinen Grund, eine solche ausdrücklich im Hinblick auf die Bezweiflung der Geltung des reformatorischen Schriftprinzips bei ihm gemachte Feststellung von vorneherein umzuinterpretieren. Wer das von der systematischen Konzeption Hofmanns her versucht, was an sich verständlich wäre, muß hören: „Vielmehr gehört mir wirklich aller Inhalt der Schrift zu der von der systematischen Theologie zu entfaltenden Substanz christlichen Glaubens und Lebens . . .“²⁾ Und wer meint, die Bedeutung der Schrift erschöpfe sich bei Hofmann lediglich in ihrer historischen Relation zur Kirche, während sie für den Glauben des einzelnen Christen direkt keine oder doch nur eine vorübergehende Bedeutung habe, muß sich belehren lassen, daß der Christ „forschen“ soll, „ob es sich so verhalte, wie ich durch den Mund der Kirche gelehrt bin, und das, was die Kirche auf Grund der Schrift mich gelehrt hat, völliger in ihr selbst zu lernen“³⁾. Hofmanns theologisches Werk ist wahrhaftig ein solches Lernen in der Schrift gewesen. Die Schrift hat faktisch und grundsätzlich eine Bedeutung für seine Theologie, die vor jeder vorschnellen Festlegung, auf Grund deren man sich

1) J. Ch r. K. v. H o f m a n n, Schutzschriften für eine neue Weise, alte Wahrheit zu lehren. 1851 ff. 4. Schutzschrift. S. 5.

2) Theol. Briefe, S. 187.

3) A. a. O. S. 188.

dagegen abschirmt, warnen sollte. Daß Hofmann, wenn er von der Schrift spricht, ihren kausativen und normativen Rang wirklich meint, sollte billigerweise nicht in Frage gestellt werden. Er will jedenfalls als Schrifttheologe im reformatorischen Sinn verstanden sein.

Dazu kommt ein zweites. „Ihre (der Theologie) Kirchlichkeit versteht sich ebenso von selbst als ihre Geistlichkeit, weil die Voraussetzung besteht, daß der Theologe lebendiges Glied der jeweiligen und örtlichen Kirche sei“⁴⁾. Wapler, der Biograph Hofmanns⁵⁾, zeigt immer wieder, daß eine solche Feststellung keine Theorie ist, sondern in Hofmanns Leben ihre Bestätigung findet. So, wenn er zunächst in Mecklenburg und später auch in Erlangen sich mit großer Intensität der Arbeit der äußeren und inneren Mission widmet. Aber auch, wenn er, der Erlanger Theologe, mit Nachdruck sein lutherisches Bekenntnischristentum vertritt. Dieser Satz bezeichnet genau den Ort, von dem her Hofmann Theologie treibt. Die Schrift und die konkrete Kirche in ihrer Relation zum Glauben sind durchaus der Mutterboden seiner theologischen Existenz. Der *Christ* ist notwendig Glied der *Kirche*, die sich ihm gegenüber auf die *Schrift* beruft. Dabei weist die Reihenfolge Christ, Kirche, Schrift ausdrücklich auf die kausative Stellung der letzteren hin, die ihren normativen Rang begründet.

Diesen Zusammenhang in der theologischen Prinzipienlehre zu realisieren ist Hofmanns methodologisches Anliegen. Erst wer das ins Auge faßt, erkennt die Originalität und Genialität, aber auch das eigentliche Problem der Theologie dieses Mannes, den man zu seiner Zeit wohl getrost Schleiermacher an die Seite stellen darf. Er profiliert dieses sein Anliegen einerseits in ausdrücklicher Abgrenzung gegenüber diesem, andererseits vor allem in Auseinandersetzung mit der supranaturalen Orthodoxie.

Die Orthodoxie, basierend auf der Verbalinspiration der Schrift, postuliert diese als göttlich autorisiertes Offenbarungsbuch, das der Theologie das Material für ihre dicta probantia liefert. Zwar wird in ihre Relation zum Glauben das „testimonium spiritus sancti internum“ als eine orthodoxe Hauptkategorie eingeschaltet, aber dieses kann sich hier insofern nicht entfalten, als die Inspiration der Schrift schon supranatural begründetes Axiom ist, dessen Anerkennung oder Nichtanerkennung zum übergreifenden Kriterium für das Wirken des heiligen Geistes wird. Dadurch eignet der Orthodoxie jener ge-

⁴⁾ J. Chr. K. v. Hofmann, Enzyklopädie der Theologie, hrsg. von H. J. Bestmann. 1879. S. 21 Anm.

⁵⁾ P. Wapler, Johannes v. Hofmann. Ein Beitrag zur Geschichte der theologischen Grundprobleme, der kirchlichen und politischen Bewegungen im 19. Jahrhundert. 1914.

setzliche Zug des Glaubenmüssens, der Hofmann so sehr stört. „... sei es das Überlieferte, sei es die Überlieferung, immer ist es ein bloßes Etwas, was geglaubt wird. Auf diese gesetzliche Dürftigkeit kommt das Christentum nach dem Supranaturalismus hinaus; denn der macht aus dem Christentum eine geschichtliche Offenbarung, deren Inhalt man glauben *muß*, weil er göttlich geoffenbart ist.“⁶⁾ Für die Theologie, die auf Grund der supranatural-axiomatischen Inspirationslehre aus der so autorisierten Schrift ihre Lehren entnimmt, hat das ebenfalls zur Folge, daß das den Glauben konstituierende testimonium spiritus sancti internum keinen Raum in ihr findet. Hier sieht Hofmann das entscheidende Dilemma, und hier setzt er mit seinem Versuch einer methodischen Neubegründung der Theologie ein. Während das von jenem supranaturalen Axiom diktierte gesetzliche Glaubenmüssen das testimonium spiritus sancti internum in Wahrheit geradezu blockiert, entfaltet es sich in der Evidenz des lebendigen Glaubens. Dem evidenten, vom heiligen Geist gewirkten Glauben gilt darum seine ganze Aufmerksamkeit. Seine Methode will auf diesem Wege dem Wirken des testimonium spiritus sancti internum ernsthafter Rechnung tragen als die Orthodoxie. Es ist der heilige Geist, der als solcher allein und ausschließlich konstitutiv wie für den Glauben so auch für die Theologie sein muß.

Gegenüber der Orthodoxie heißt das, der kausative und normative Rang der Schrift kann nicht in einem supranaturalen, letzten Endes philosophisch-metaphysischen Axiom gesichert werden, sondern muß auf das den Glauben wirkende testimonium spiritus sancti internum selbst bezogen werden. Im durch das testimonium spiritus sancti internum gewirkten Glauben wird die zu ihm über die Verkündigung der Kirche gekommene Wahrheit des Schriftinhalts evident. Hinter diese faktische Beziehung kann und darf die theologische Prinzipienlehre nicht zurückgehen. Wenn sie das tut, wie in der Orthodoxie, aber auch bei Schleiermacher, verfällt sie notwendig unsachgemäßen Kategorien.

Erst wenn man diese Intention sieht, kann man das Faktum, daß Hofmann in seiner Methode, um mit Wilh. Herrmann zu reden, nun doch konsequenterer Schleiermacherianer als dieser selbst wird, richtig einschätzen und abwägen. In der Tat liegt hier ein Problem vor, das uns immer wieder beschäftigen muß. Man darf aber auf keinen Fall unter dem großen Vorzeichen des Idealismus die vorhandenen Differenzierungen nivellieren und damit jene interessanten Ansätze übersehen, die immer da gegeben sind, wo die Schrift im Mittelpunkt der theologischen Arbeit steht. Eben das ist bei Hofmann wie bei keinem anderen zeitgenössischen Systematiker der Fall.

⁶⁾ Enzyklopädie, S. 6.

Bei der Näherbestimmung dessen, was er unter dem vom test.sp.s.int. gewirkten Glauben versteht, kommt nun nämlich der von der bayrischen Erweckungsbewegung geprägte Pietist zum Vorschein, der an Delitzsch schreibt: „Du siehst, daß die Wurzeln meiner wissenschaftlichen Überzeugung von der Aufgabe des theol. Systems nicht im Kopfe liegen, sondern *im Herzen*“. „Nur freilich habe ich auch gelernt, daß nicht der Gehorsam gegen die Kirche, dies alles auf ihr Wort hin für wahr zu halten, sondern die *Herzensgewißheit* der Sündenvergebung um Christi willen zum Heil dient“. „Sehen wir also darauf, wie wir zum Glauben gelangt sind, so ist alles, was Inhalt desselben wird, ein schriftzeugnisweise Gewußtes. In dem Maße aber, als es wahrhaft Inhalt unseres Glaubens geworden, ist es ein *selbsterlebnisweise Gewußtes*“⁷⁾. Eine mangelnde Differenzierung zwischen dem test.sp.s.int. und der subjektiven Glaubenserfahrung auf Grund seiner pietistisch gestimmten Frömmigkeit wird Hofmanns eigentliches Verhängnis. Die perfektionistische Züge aufweisende „Wiedergeburt“ und die in ihrer Tragfähigkeit zu hoch eingeschätzte „Heilsgewißheit“ werden zu zentralen Kategorien seiner Methode. Aber seinem daraus resultierenden Subjektivismus liegt eine andere Intention zugrunde als Schleiermachers und seiner, ursprünglich psychologischen, transzendentalphilosophischen Begründung der Religion. Hofmann will ganz bewußt in keiner Weise hinter den Zusammenhang des Glaubens mit Kirche und Schrift, den und in dem der heilige Geist wirkt, zurückgehen. Seine methodischen Gedanken, die diesen Zusammenhang in die Prinzipienlehre transponieren wollen, sind an ihrer Wurzel mit der Geltendmachung des kausativen und normativen Ranges der Schrift beschäftigt, wobei er im Gegensatz zur Orthodoxie diesen ausschließlich in der Kirche, durch deren Verkündigung der Glaube auf Grund des Wirkens des heiligen Geistes effektiv wird, lokalisiert.

„Das Christentum hat ein *dreifaches* von der wissenschaftlichen Tätigkeit des Theologen unabhängiges Dasein, in dem unmittelbar gewissen *Tatbestande der Wiedergeburt des Christen*, in der Geschichte und dem Bestande der *Kirche* und in der heiligen *Schrift*. Hierin hat dasselbe ein ebenso vielfaches, das *dreifach einige Zeugnis des heiligen Geistes* für sich, dessen *Einklang mit der wissenschaftlichen Aussage des Theologen* erst der volle Beweis für die Richtigkeit der letzteren ist“⁸⁾. Dieser Ansatz der Hofmannschen Prinzipienlehre bestätigt unsere These, er verweist deutlich auf den kirchlichen Realismus, der die Basis seiner Methode und damit auch seines mit

⁷⁾ Theol. Briefe, S. 70, 107, 108.

⁸⁾ J. Chr. K. v. Hofmann, Der Schriftbeweis, erste und zweite Hälfte. 1852 ff. Erste Hälfte. S. 23.

den Worten „unmittelbar gewisser Tatbestand der Wiedergeburt des Christen“ anklingenden Subjektivismus ist. Es ist das sog. „Schwebe“-verfahren, mit dem er die Aufgabe, die Reziprozität von Glaube, Kirche und Schrift in die theologische Methode zu transponieren, in der gegenseitigen Kontrolle von Glaubens-, Kirchen- und Schriftwissenschaft zu verwirklichen versucht. Dieses Verfahren soll die methodische Analogie des heilsgeschichtlichen *hic et nunc* sein, das im *Glauben*, noch nicht im *Schauen*, in der *Kirche*, noch nicht in der „Unbedingtheit der Gottesgemeinschaft“, und weil in der Kirche von der *Schrift*, welche „Jesu Christo zu seiner stetigen Bereitung der Gemeinde auf dem Wege zu ihrem Ziel dient“⁹⁾, lebt. „Zwischen der dreifachen Möglichkeit, die Wahrheit zu erkennen, aber auch dem Irrtum zu verfallen, bleibt die theologische Wissenschaft in der Schwebe, bis sie an der Hand des Herrn, der seine Kirche und auch die Theologie leitet, zu dem Ziel kommen wird, welches sich die Kirche vorsteckt, zu dem Ziel der Einheit des Glaubens und der Erkenntnis des Sohnes Gottes“¹⁰⁾. Es ist eine in ihrer Art geniale Konzeption, die Hofmann hier vorlegt. Der Glaube in seiner Relation zu Kirche und Schrift, deren kausativer und normativer Rang durchaus gesehen wird, und diesen und in diesem Zusammenhang wirkend der heilige Geist, das sind die Momente, die bei ihm zu wissenschaftlicher Gestaltung drängen. Bei aller Schwerfälligkeit und kühlen Distanziertheit der Diktion glüht in seinen Werken ein theologischer Wille, der ihn zu einem Ereignis in seiner Zeit macht.

Aber nun ist das nicht zu übersehen: nicht der mit der „Schwebe“ anvisierte heilige Geist, sondern der subjektive Glaube verdichtet zur „Heilserfahrung“ und zur „Wiedergeburt“, wird in verhängnisvoller Verwechslung konstitutiv für Hofmanns Methode. Wenn er vom *testimonium spiritus sancti internum*, dem „Zeugnisse des Geistes in uns“, das alles prüft¹¹⁾, spricht, sieht er den Glauben als solchen, was eine im Vergleich zur geplanten paritätischen „Schwebe“ spürbare Gewichtsverschiebung zur Folge hat. „Gelehrt wird alles durch die Schrift oder durch schriftmäßige Verkündigung der Kirche. Aber erst der Glaube, welcher des so überkommenen Inhalts in allen seinen Teilen auf dieselbe Weise . . . gewiß wird, taugt dazu, in der Herstellung eines theologischen Systems sich zu erzeugen“¹²⁾. Ja, es kann sehr mißverständlich heißen: „Dem Supranaturalismus bleibt es überlassen, auf die Schrift zurückzugehen“¹³⁾. Hofmann geht auf die Schrift zurück, das ist gar

⁹⁾ A. a. O. S. 49.

¹⁰⁾ Enzyklopädie, S. 27.

¹¹⁾ J. Ch r. K. v. H o f m a n n, Weissagung und Erfüllung im alten und neuen Testamente, erste und zweite Hälfte. 1841/44. Vgl. erste Hälfte. S. 44.

¹²⁾ Theol. Briefe, S. 70.

¹³⁾ Enzyklopädie, S. 28.

keine Frage, aber die fehlende Differenzierung zwischen dem *testimonium spiritus sancti internum* und dem subjektiven Glauben ordnet sie in paradoxer Umkehrung der Sachordnung — auch nach Hofmann hängt ja der Glaube von der Schrift ab (s. o.) — bei der Feststellung ihres kausativen und normativen Ranges als Aktualisierung ihres kanonischen Ansehens diesem unter. Nicht ein bewußter Subjektivismus, wohl aber eine durch die pietistische Frömmigkeit bewirkte, der Sachordnung nicht adäquate Erkenntnisordnung wird zum Dilemma seiner Theologie. Darum ereignet sich bei ihm auch weniger eine Überwindung der Orthodoxie als eine, wenn auch folgenschwere, Akzentverschiebung. In grundsätzlicher Übereinstimmung mit ihr ist auch bei ihm das Wirken des heiligen Geistes, dort im Buchstaben der Schrift, hier im Glauben, fixiert und material in die Theologie eingeführt.

Hofmanns Intention gibt uns das Recht, ihn jeweils gegen den ohne Zweifel in seiner Theologie angelegten subjektivistischen Sog zu interpretieren. Er *meint* das *test.sp.s.int.*, auch wenn er in Wirklichkeit vom subjektiven Glauben redet. Er *meint* die kausative und normative Schrift, auch wenn er methodisch den Glauben von ihr isoliert und ihr überordnet. Faktisch verläßt er den kirchlichen Boden, der den kausativen und normativen Rang der Schrift einschließt, nicht.

2. Rechtfertigung und Heiligung

Der für seine methodologische Intention maßgeblichen Erkenntnis, daß es ja der heilige Geist ist, der den Glauben wirkt, und daß damit auch in der Theologie ganz ernst zu machen sei, entspricht, eng damit zusammenhängend, Hofmanns offener Blick für das theologische Gebiet, das wir mit dem Begriff „Heiligung“ bezeichnen. Wir sahen ja schon, welche Rolle die „Wiedergeburt“ in seinen Erwägungen spielt. Beides, die methodologische Intention, eine Theologie des dritten Artikels zu entwerfen, und die inhaltliche, die Heiligung als selbständiges theologisches Thema zur Geltung zu bringen, ist bedeutsam geworden für die besondere Gestalt, die die Heilsgeschichte bei ihm gefunden hat und das Problem, vor das sie uns stellt. Daß in Hofmanns Person im Raum des deutschen Luthertums ein führender Theologe aus dem üblichen lutherischen Rechtfertigungsschema ausbricht und die Heiligung neben die Rechtfertigung als notwendiges und gleichwertiges Thema stellt, ist theologiegeschichtlich bemerkenswert¹⁴⁾. Er wurde auch in dieser Sache und begreiflicherweise gerade

14) Prof. Dr. K. Barth, der mich auf Hofmanns Interesse an der Heiligung aufmerksam machte, verweist auch auf J. T. Beck und seine ähnliche Rolle im lutherischen Raum.

in ihr zur Zielscheibe mannigfacher Verdächtigungen der lutherischen Orthodoxie, die ihm vor allem vorwarf, im Zentrum der Theologie, in der Erlösungslehre, das Thema der Reformation, die Rechtfertigung, zu verfälschen¹⁵⁾. An diesem Einwand ist ohne Zweifel etwas richtiges und die hier lauende Gefahr wird uns noch genügend beschäftigen. Die Faszination, die das Thema Heiligung auf ihn ausübte, ist wahrscheinlich der tiefste Grund für Hofmanns Blindheit gegenüber dem von ihm ja nicht beabsichtigten Subjektivismus, der zum Verhängnis seiner ganzen Theologie und in ihr nun auch seiner Erlösungslehre wird. Denn von hierher führt ein gerader Weg zur pietistischen Frömmigkeit, die seinen Subjektivismus ausformt. Aber ist es deshalb zu verurteilen, daß Hofmann, wenn er entschlossen das Thema Heiligung aufgreift, aus der Verengung, in der die lutherische Theologie durch die einseitige Betonung der Rechtfertigung stagnierte, herauszukommen und die Weite biblischer Thematik zurückzugewinnen versucht? Wenn er in Reaktion auf die Verkürzung, die die Heiligung im lutherischen Raum erfuhr, einer einseitigen Rechtfertigungstheologie eine einseitige Heiligungstheologie gegenüberstellt — ist es dann eine Antwort, wenn man dieser gegenüber nur noch betonter sich auf die Theologie der Rechtfertigung zurückzieht? Es könnte ja sein, daß des Lutheraners Hofmann wenn auch verhängnisvoller Versuch auf ein unerledigtes Thema in der lutherischen Theologie hinweist.

Hofmann hat seiner Intention nach die Rechtfertigung keineswegs aus seiner Theologie ausklammern wollen. Der Ausgangspunkt seiner Überlegungen im Blick auf die Heiligung ist auch für ihn die „Rechtfertigung aus dem Glauben“ — d. h. für die Ethik: sie darf kein von der Rechtfertigung abgelöstes Thema werden. Eben daß sie in dieser wurzelt, qualifiziert sie als christliche Ethik. „Daß die Rechtfertigung durch Glauben allein Mittelpunkt aller christlichen Ethik wurde, das hatte für die Ethik die Bedeutung, daß nun alles sittliche Verhalten danach gewertet wurde, ob es Betätigung des rechtfertigenden Glaubens sei und aus ihm hervorgeht“¹⁶⁾, führt Hofmann durchaus auch als seine Meinung an. Darum wendet er sich gegen den Rationalismus, der, obwohl gerade er die ethische Seite des Christentums betont, die christliche Ethik auflöst, weil er diesen Zusammenhang verkennt. Hier wird „der sittliche Mensch Subjekt der Ethik, dessen Christentum nur eine nähere Bestimmtheit seines sittlichen Wesens ist“¹⁷⁾. Die Ethik muß auf die Rechtfertigung bezogen bleiben. Aber eben an dieser Stelle wird nun der Schritt über die lutherische

15) Siehe S. 125.

16) J. Chr. K. v. Hofmann, Theologische Ethik. 1878. S. 2 ff.

17) A. a. O. S. 5.

Orthodoxie hinausgetan. Während nämlich hier in der Rechtfertigung die Heiligung eigentlich schon mitgesagt ist, ist Hofmanns Satz, daß die Ethik aus dem rechtfertigenden Glauben „hervorgeht“, ganz wörtlich zu verstehen. Die Ethik geht aus der Rechtfertigung hervor, d. h. sie tritt als zweites Thema neben sie, mit der zusammen sie erst das ganze Heil, das Christus gibt, beschreibt. Hofmann bestimmt das Christentum immer wieder als ein „Verhältnis“ zwischen Gott und Mensch, das ein Doppeltes beinhaltet. Ein „Verhalten“ Gottes zum Menschen „in Christo“ und daraus resultierend ein „Verhalten“ des Menschen zu Gott „in Christo“. Die methodische Analogie dazu ist die, daß er Dogmatik und Ethik innerhalb der systematischen Theologie als zwei Seiten derselben Sache und also als zwei innerhalb eines Raumes befindliche, aber doch deutlich voneinander zu unterscheidende Themen zur Sprache bringt¹⁸⁾. Das Heilswerk Gottes in Jesus Christus erschöpft sich nicht in dem Thema Rechtfertigung, sondern es heißt hier viel umfassender: „Der in Christo heilige und selige Mensch ist der wesentliche Inhalt des ewigen Willens Gottes“¹⁹⁾. Rechtfertigung und Heiligung sind *zwei* wenn auch zueinander relative Themen der Theologie. Und so sagt er von der Heiligung als dem aus dem „rechtfertigenden Glauben“ „hervorgehenden“, aber nicht mit ihm identischen weiteren Werk des heiligen Geistes: „Wir glauben an den Sieg des heiligen Geistes wider die Macht des Argen, eine Glaubenszuversicht, welche in dem rechtfertigenden Glauben wurzelt, aber nicht eins ist mit ihm, sondern sich so zu ihm verhält, wie sich die Heiligung verhält zur Rechtfertigung. Als die durch den Glauben an die Gerechtigkeit Jesu Gerechtgewordenen leben wir der Glaubenszuversicht, daß wir über die Sünde Herr bleiben, weil uns die Vergebung unserer Sünden dessen gewiß gemacht hat, es sei nicht Gottes Wille, uns unter dem Bann der Sünde zu belassen“²⁰⁾.

Von dieser Grundkonzeption her ergeben sich bestimmte Konsequenzen. Die Ethik, das „Verhalten“ des Menschen zu Gott, eingebettet in das „Verhältnis“ zwischen Gott und Mensch und also begründet in dem „Verhalten“ Gottes zum Menschen „in Christo“, das bedeutet material, daß die Ethik es mit dem gerechtfertigten Menschen vor dem rechtfertigenden Gott zu tun hat und nicht mit einem Gut und Böse normierenden Gesetzeskodex. Gut ist vielmehr das „Verhalten“ des Menschen, das dem „Verhalten“ Gottes zu ihm entspricht, und böse die Nichtentsprechung. Von daher und nicht von einem „äußerlichen Gesetz“ her ergeben sich ethische Sätze. Auch Hofmann kann geradezu sagen: „Wir haben es nicht mit dem Gesetz zu tun“²¹⁾. Mit einem solchen Satz grenzt er sich gegen jede ethische Kasuistik ab.

18) Siehe S. 50 ff.

19) Ethik, S. 26.

20) A. a. O. S. 101.

21) A. a. O. S. 70.

Die Ethik vermag lediglich den Raum abzustecken und bestimmte Grundlinien aufzuweisen, innerhalb deren sich das Handeln des Christen auf Grund des rechtfertigenden Handelns Gottes vollziehen muß. Denn „das christlich sittliche Verhalten ist Betätigung des in Christo vermittelten Verhältnisses des Menschen zu Gott, und dieses durch die Wiedergeburt gesetzte Verhältnis des Menschen zu Gott ist ein Stand der *Freiheit*, einer in dem ewigen Liebeswillen Gottes, wie er nun in Christo verwirklicht ist, gründenden Willensrichtung“²²⁾. Wir sehen hier, daß die Relation von Rechtfertigung und Heiligung bei Hofmann im Ansatz seines Denkens verankert und nicht nur ein rhetorisches Postulat zur Beruhigung seiner Gegner ist. Aber eben diesen Rahmen abzustecken und bestimmte Grundlinien aufzuweisen vermag die Ethik nun auch. Sie ergeben sich aus dem rechtfertigenden „Verhalten“ Gottes zu uns, wie es die Schrift bezeugt, das ein Verhalten der Liebe ist. Weil der Inbegriff dieser Liebe Jesus Christus ist, hat Hofmann in seiner Christologie ein betontes Interesse an der Menschheit Jesu als dem „Urbild“ des „heiligen“ Menschen. Aber auch das Gebot der Schrift und schließlich auch das Zeugnis, „das wir der Geschichte der Kirche entnehmen“²³⁾, zieht er heran. Doch nicht so, daß die Schrift nun wieder zu einem Gesetzbuch verfälscht wird. Ihre Mitte ist ja Jesus Christus, der den gerechtfertigten Menschen in den „Stand der Freiheit“ versetzt. Bei aller methodischen und auch sachlichen Bedenklichkeit, von der gleich noch zu reden sein wird, ist es doch ein bedeutsamer Versuch, wenn Hofmann das Gesetz der Schrift von hierher positiv einzuordnen und zu verstehen versucht.

Hat es auch die Ethik nicht mit einem Gut und Böse normierenden Gesetzeskodex zu tun, so darf man auf keinen Fall folgern, daß es in ihr kein Gebieten und Gehorchen gibt. Jener Satz, daß es die Ethik „nicht mit dem Gesetz zu tun“ habe, wäre falsch verstanden, wenn man ihn so auslegt. Wie Hofmann es meint, wird deutlich, wenn man Ausführungen wie diese liest: „Der Christ, der wiedergeborene Mensch . . . hat sich nur als den, der er durch Gottes Gnade geworden ist, zu bewähren, zu betätigen . . . als Glied einer Gemeinde, welcher dies Sittlichgute gemeinsam ist, ein ihm und ihr *innerliches Gesetz*. Innerlich ist es ihm vermöge des Geistes Christi, der ihm einwohnt und ihr einwohnt, und der dann auch zugleich die Kraft ist, dieses innerliche Gesetz zu erfüllen. Ein allgemein gültiges Gesetz ist das, es ist der *wesentliche Wille Gottes*“²⁴⁾. D. h. doch, es geht im Handeln des Christen um ein Handeln, das einem Gesetz antwortet. Der Mensch in der Heiligung hat es wirklich mit dem Willen Gottes zu tun. Nur, dieser Wille ist ihm nicht als Kodex

22) A. a. O. S. 98.

23) A. a. O. S. 74.

24) A. a. O. S. 78.

zuhanden, sondern er ist im strengen Sinne Wille Gottes. Der Christ ist ihm in einer jeweils direkten, „innerlichen“ Anrede konfrontiert. Aber nun wieder nicht einem willkürlichen Willen, sondern dem Willen Gottes, der sich in Jesus Christus dokumentiert. Jesus Christus ist der Erfüller des Willens Gottes, d. h. nun, sein dem Christen einwohnender Geist gibt diesem Anweisung für sein Handeln. Gleichzeitig gibt er ihm auch die Kraft zum Gehorsam. „Der Geist Christi lehrt ihn, was er zu tun habe, treibt ihn, daß er es tue, und befähigt ihn, es zu tun“²⁵⁾. So ist von Hofmann der ganze Stand der Heiligung „in Christo“ gesehen, ohne daß dabei die Ethik den Charakter eines wirklichen Gebietens Gottes und eines wirklichen Gehorsams des Menschen verliert.

Wenn gegenüber Hofmanns Heiligungstheologie nun aber doch Vorbehalte gemacht werden müssen, so richten sie sich auch hier nicht gegen die Intention als solche. Innerhalb der Klammer, in der sie zur Sprache gebracht ist, weist sie Hofmann als einen Theologen aus, der nicht an traditionellen Schemata klebt, sondern zu neuem Durchdenken willens ist, wenn es seiner Überzeugung nach die Schrift fordert. Aber nun darf die Klammer nicht übersehen werden, innerhalb derer das alles gesagt ist. Wie die mangelnde Differenzierung zwischen dem heiligen Geist und dem subjektiven Glauben seine methodologische Intention verkehrt, so verkehrt nun nämlich die mangelnde Differenzierung zwischen dem heiligen Geist und dem Heiligungsstand des Christen die inhaltliche Intention. Nicht auf das Wort der Schrift und den es als jeweiligen Willen Gottes konkretisierenden „Geist Christi“ bleibt Hofmanns Blick gerichtet, sondern er richtet sich, wiederum in einer der Sachordnung nicht adäquaten Erkenntnisordnung, auf den christlichen Menschen, der dieser Anweisung konfrontiert ist. Ist die Versicherung, daß es ja der Wille Gottes ist, der „innerlich“ durch den „Geist Christi“ an ihn ergeht, eine wirksame Garantie gegen die Möglichkeit einer gefährlichen Restriktion der Ethik, so daß schließlich statt des Gesetzes und Willens Gottes ein ganz anderes Gesetz und ein ganz anderer Wille in ihr maßgebend werden könnte? Daß sich bei Hofmann selber eine solche Gefahr noch nicht ungehemmt auswirkt, liegt daran, daß er es wirklich anders meint und faktisch die heilige Schrift seine Aussagen bestimmt. Aber weil nun allerdings der christliche Mensch zum Materialprinzip seiner Ethik wird, heißt es nun doch auch bei ihm: der Christ ist „sich selber Gesetz, und das ist die richtige *Autonomie*, daß er in seiner Eigenschaft als Christ die Verwirklichung des wesentlichen Willens Gottes ist“²⁶⁾. Es ist wohl wirklich die Faszination des Themas Heiligung und des geraden Weges, der von daher zur pieti-

²⁵⁾ A. a. O.

²⁶⁾ A. a. O.

stischen Frömmigkeit führt, die bewirkt, daß Hofmann nicht nur methodisch, sondern auch inhaltlich entgegen seiner eigentlichen Absicht in den subjektivistischen Sog gerät. So, wie er die Heiligung zur Sprache bringt, kann sie nur dazu dienen, diesen Subjektivismus zu verstärken und auch inhaltlich zu befestigen. In beidem, dem methodischen und inhaltlichen Subjektivismus, sind die Ansätze vorhanden, die nun zu der besonderen Hofmannschen Gestalt der Heilsgeschichte mit ihrer ganzen Problematik hinüberweisen.

3. Lehre oder Geschichte?

Wenn in der methodischen und inhaltlichen Explikation der Hofmannschen Theologie dem Problem des Verhältnisses des durch den heiligen Geist gewirkten gegenwärtigen Glaubensstandes zu der in der Schrift bezeugten *Geschichte* zentrale Bedeutung zukommt, so wirken sich hier Gedanken aus, die sich seit längerem vorbereiteten, die sich aber bis dahin in der damaligen Schultheologie nicht recht durchzusetzen vermochten. Erst Hofmann gibt ihnen eine wissenschaftliche Form, die ihn innerhalb der Erlanger Schule zum Kristallisationskern einer neuen theologischen Richtung macht. Die Parole „Tatbestand“ statt „Lehre“ bezeichnet dabei die Alternative, vor der er sich hier sieht und vor der er entschlossen zugunsten des Tatbestandes“ und damit der Geschichte gegen die „Lehre“ in der Form seiner Heilsgeschichte Stellung nimmt.

Schrenk²⁷⁾ führt Hofmanns Heilsgeschichte auf die Föederaltheologie zurück, mit der er über den Erlanger reformierten Pfarrer und Professor Christian Krafft bekannt wurde, der selber über Heß²⁸⁾ den Coccejanismus, wie er durch Heidegger²⁹⁾ nach Zürich kam, kennenlernte und von ihm bestimmt wurde. In der Tat erfahren wir, allerdings nur am Rande, daß Hofmann sich mit der „Summa doctrinae de foedere et testamento Dei“ des Coccejus beschäftigt hat³⁰⁾. Ihn interessiert hier die Typologie des Coccejus, was, wenn man die Bedeutung der Typologie für seine Heilsgeschichte kennt, Schrenks These stützt. Es ist nun sehr interessant, von Schrenk zu erfahren, wie in der sich entwickelnden und entwickelten Föederaltheologie gleichzeitig jenes Interesse auftaucht, das in Hofmanns methodischer Grundlegung eine so wichtige Rolle spielt, nämlich das Interesse am persönlichen Glauben als der Basis theologischer Aussagen. Schon

27) G. Schrenk, Gottesreich und Bund im älteren Protestantismus. 1923.

28) Joh. Jak. Heß, 1741—1828, Pfarrer und Antistes in Zürich.

29) Joh. Heinr. Heidegger, 1633—98, Professor in Stienfurt und Zürich.

30) Enzyklopädie, S. 131. Vgl. J. Chr. K. v. Hofmann, Biblische Hermeneutik, hrsg. von W. Volk. 1880. S. 20 ff.

von zwei Vorgängern des Coccejus, von keinen Geringeren als Ursin und Olevian, den Hauptverfassern des Heidelberger Katechismus, weiß Schrenk zu berichten, daß für sie „die gegenwärtige Heils- erfahrung des Gläubigen der Ausgangs- und Brennpunkt der Fö- deraltheologie“ ist ³¹⁾. Er zeigt dasselbe Interesse bei Amesius, dem Lehrer des Coccejus, und schließlich bei Coccejus selbst, von dem er im Zusammenhang seiner Auseinandersetzung mit der Philosophie den Einwand, daß die Philosophie nicht „cognitio veritatis, quae est secundum pietatem“ sei, zitiert ³²⁾. Greift Hofmann, wenn er die metho- dische Basis seiner heilsgeschichtlichen Theologie im subjektiven Glauben findet, ursprüngliche Impulse der Föderaltheologie auf? Der Sache nach sind hier jedenfalls Parallelen, die man nicht übersehen kann ³³⁾. Ganz deutlich ist aber seine Abhängigkeit von der großen geistigen Strömung, die beginnend mit Namen wie Hamann und Herder, in die Romantik und in die idealistische Geschichtsphilosophie einmündet. Die antirationalistische Streitschrift des „Magus des Nor- dens“ („Golgatha und Scheblimini“) gegen Moses Mendelssohns Schrift „Jerusalem“, in der dieser den Kern des mosaischen Gesetzes als zeit- lose Wahrheit der allgemeinen Menschheitsreligion darstellt, zeigen den Beginn einer neuen, der Verkürzung durch den Rationalismus die geschichtlichen Taten Gottes und das aus ihnen erwachsende persönliche Heil entgegenstellenden Epoche der Theologiegeschichte an. Hamanns Angriffe zielen auf das Zentrum des Rationalismus: „Weil ich auch von keinen „ewigen Wahrheiten“ als „unaufhörlich-zeit- lichen“ weiß, so brauche ich mich nicht in das „Cabinet des göttlichen Verstandes noch in das Heiligtum des göttlichen Willens zu ver- steigen“ noch über den Unterschied mich aufzuhalten zwischen „un- mittelbarer Offenbarung“ durch „Wort und Schrift“, die nur „jetzt und hier“ verständlich ist, und zwischen „mittelbarer Offenbarung“ durch „Sache (Natur) und Begriff“, welche „vermöge ihrer Seelen- schrift zu allen Zeiten und an allen Orten leserlich und verständlich sein soll“ ³⁴⁾. „Das Christentum glaubt also nicht an ‚Lehrmeinungen‘ der Philosophie, die nichts als alphabetische Schreiberei menschlicher Spekulation und dem wandelbaren Mond- und Modewechsel unter- worfen ist — nicht an ‚Bilder und Bilderdienst‘ . . . nicht an ‚symbolische Elemente‘ . . . , nein das Christentum weiß und kennt keine anderen ‚Glaubensfesseln‘ als das feste prophetische Wort in den allerältesten Urkunden des menschlichen Geschlechts.“ ³⁵⁾

31) Schrenk, S. 57.

32) A. a. O. S. 17.

33) Vgl. auch K. Barth, Die kirchliche Dogmatik, Bd. IV/1. 1953. S. 57 ff.

34) Poel, Johann Georg Hamann. Der Magus im Norden. Sein Leben und Mitteilungen aus seinen Schriften, 2. Tl., Die Schriften. 1876. S. 600 ff.

35) A. a. O. S. 603 ff.

„Unglaube im eigentlichsten, historischen Wortverstande ist also die einzige Sünde gegen den Geist der wahren Religion, deren Herz im Himmel, und ihr Himmel im Herzen ist. Nicht in ‚Diensten, Opfern und Gelübden, die Gott von den Menschen fordert‘ besteht das Geheimnis der christlichen Gottseligkeit; sondern vielmehr in Verheißungen, Erfüllungen, Aufopferungen, die Gott zum Besten der Menschheit getan und geleistet; nicht im vornehmsten und größten Gebot, das er auferlegt, sondern im höchsten Gut, das er geschenkt hat; nicht in Gesetzgebung und Sittenlehre, die bloß menschliche Gesinnungen und menschliche Handlungen betreffen, sondern in Ausführung göttlicher Taten, Werke und Anstalten zum Heil der ganzen Welt“³⁶⁾. Wenn bei Hamann die Geschichte der Offenbarung umschlägt in eine Offenbarung der Geschichte, so künden sich bereits Tendenzen an, die zu Schelling aber auch zu Hegel hinüberweisen. Der Zusammenhang mit Vorgängern und Zeitgenossen wie dem württembergischen Pietisten Bengel³⁷⁾ und dem Bremer Pfarrer Menken³⁸⁾ zeigt aber das ursprünglich ganz auf die biblische Heilsgeschichte konzentrierte Interesse in Verbindung mit der Geltendmachung der Belange der persönlichen Frömmigkeit. Es ist eine deutlich antirationalistische, aber auch antiorthodoxe Bewegung, die mit dem Ruf, Geschichte und lebendige Frömmigkeit, sich anschickt, in die Theologie und in die Philosophie einzubrechen. Wesentliche Motive der Föderaltheologie erwachen hier zu neuem Leben. Während die folgende Zeit theologisch im Schatten Schleiermachers steht, der das Motiv der persönlichen Frömmigkeit zum Ausgangspunkt seines großangelegten Systems macht, setzt sich die eigentlich geschichtsphilosophische Linie in der Geschichtsphilosophie des philosophischen und historischen Idealismus fort. So schreibt selbst Ranke: „Philosophie der Geschichte — die Forderung ist unabweisbar, natürlich, menschlich, erhaben, schwer. Wer die inneren Fäden des Getriebes der Menschheit, diesen in ihr selber sich entwickelnden und zum Vorschein kommenden Geist zu erkennen vermöchte, würde einen Teil der göttlichen Wissenschaft besitzen“³⁹⁾. Der Schwerpunkt dieser geistigen Bewegung liegt aber bei der Philosophie. Hier sucht man einen Weg fort von den Begriffen hin zur Geschichte. Schelling fragt: „Kann nie wieder die Erinnerung vom Urbeginn der Dinge so lebendig werden, daß die Wissenschaft, da sie der Sache und der Bedeutung nach Historie ist, es auch der äußeren Form nach sein könnte, und der Philosoph,

³⁶⁾ A. a. O. S. 612.

³⁷⁾ Joh. Albrecht Bengel, 1687—1752, Konsistorialrat, Verfasser des *Gnomon Novi Testamenti*.

³⁸⁾ Gottfried Menken, 1768—1831, Pastor in Bremen.

³⁹⁾ L. v. Ranke, *Sämtliche Werke*, 53. und 54. Bd. 1890. S. 569 ff.

dem göttlichen Platon gleich, der die ganze Reihe seiner Werke hindurch dialektisch ist, aber im Gipfel und letzten Verklärungspunkt aller historisch wird, zur Einfalt der Geschichte zurückzukehren vermöchte“⁴⁰⁾. Es ist nun das Typische dieser idealistischen Geschichtsphilosophie, daß sie in radikaler an Kant geschulter Konsequenz den subjektiven Akzent der alten Heilsgeschichtler ausziehend im Menschen selbst als ihrem Schnittpunkt das Prinzip der Geschichte findet. Hier sind jene beiden Momente, die wir schon bei der Föederaltheologie und dann bei den Heilsgeschichtlern des 18. Jahrhunderts fanden, endgültig zu einer sich gegenseitig bedingenden systematischen Einheit geworden. Aus sich selbst erhebt der Mensch die die Geschichte leitende Idee. Indem er die Vergangenheit als Voraussetzung seines gegenwärtigen Soseins auffaßt und in die Zukunft blickt mit der Erwartung, daß sie die mit seinem gegenwärtigen Sosein gegebenen Tendenzen zur Vollendung bringt, erkennt er in sich die Idee der Geschichte und versteht diese selbst in ihrem zeitlichen Verlauf als Entwicklung zur Verwirklichung der ihr zugrunde liegenden Idee. „Dem Menschen muß ein Prinzip zugestanden werden, das außer und über der Welt ist, denn wie könnte er allein von allen Geschöpfen den langen Weg der Entwicklung, von der Gegenwart an bis in die tiefste Nacht der Vergangenheit zurückverfolgen, er allein bis zum Anfang der Zeiten aufsteigen, wenn *in ihm* nicht ein Prinzip von dem Anfang der Zeiten wäre?“ schreibt Schelling⁴¹⁾. Letzten Endes ist es fast immer ein stark empfundener Dualismus, der so seine Erlösung in der sich entwickelnden Geschichte sucht.

Die jetzt von den Philosophen betriebene Systematisierung der Geschichte ist nicht ohne Widerspruch hingenommen worden. Aber Rankes berühmter Satz: „. . . er (der Historiker) will bloß zeigen, wie es eigentlich gewesen“⁴²⁾ kann nicht verbergen, daß auch er vom Geist der Zeit angesteckt ist (s. o.). Und so fehlt seinem Protest gegen diese Art von Geschichtsphilosophie⁴³⁾ der letzte alternative Nachdruck. Trotzdem legt er den Finger auf die wunde Stelle, wenn er die Eigenbedeutung der historischen Phänomene hervorhebt gegen-

⁴⁰⁾ Fr. Schelling, Die Weltalter. Fragmente. Hrsg. von M. Schröter. 1946. S. 8.

⁴¹⁾ A. a. O. S. 4.

⁴²⁾ Ranke, S. VIII.

⁴³⁾ A. a. O. S. 569 ff.: „Der Unterschied der philosophischen und historischen Schule ist ganz allein, daß jene aus einer geringfügigen, oberflächlichen Kenntnis, die alles vermengt, mit keckem Finger erzwungene Resultate ableitet, diese dagegen die Dinge in ihrer Wesenheit zu begreifen versucht, ihrem Zuge nachgeht und, eingedenk der Unvollkommenheit der Überlieferungen, die höchsten Ergebnisse ahnen läßt.“

über dem alles niederwalzenden Subjektivismus der Geschichtsphilosophen.

In diesem Klima wächst Hofmann heran. Seine wahrscheinliche Berührung mit der Föederaltheologie durch Krafft erwähnten wir schon. Auch die wesentlich von pietistischen Kreisen geprägten oder aufgefangenen Impulse der Heilsgeschichtler des 18. Jahrhunderts sind ihm, der von der bayrischen Erweckungsbewegung herkommt, die wiederum vom württembergischen Pietismus (Bengel!) beeinflusst ist, sicher nicht unbekannt gewesen. Der Einfluß der Philosophie Schellings auf ihn ist des öfteren nachgewiesen ⁴⁴⁾. Nicht so klar ist seine Stellung zu Hegel. Die Phänomenologie hatte er zwar gelesen, aber „seine Philosophie der Geschichte verdarb mir allen Geschmack an seiner Philosophie“ ⁴⁵⁾. Doch dann heißt es von Schelling und Hegel in einem Atemzug: „Zugleich lernt man dann wieder durch die Schellingsche und Hegelsche Philosophie den Wert geschichtlicher Entwicklungen schätzen, wenn auch nur so, daß man in den Ergebnissen der früheren Geschichte Vorstufen der in der Gegenwart gewonnenen Erkenntnis oder Vorstellungen sah, welche der Idee entsprechen, wenn man sie nur richtig erkennt und symbolisch deutet“ ⁴⁶⁾. Es ist bezeichnend, daß sich der Student deshalb von Schleiermacher abwendet, weil er sich von seiner „Behandlung des Tatsächlichen und Geschichtlichen so verletzt fühlt“ ⁴⁷⁾. Aus alledem wird ein hervorragendes geschichtliches Interesse des Theologen Hofmann erkennbar. Es ist so stark ausgeprägt, daß er eine zeitlang beabsichtigt, sich ganz der Geschichtswissenschaft zu verschreiben. Aber ebenso bemerkenswert ist die Selbständigkeit, mit der er auf die verschiedenen Männer und Richtungen zugeht. Hegels „Philosophie der Geschichte“ — nein, aber ja zu dem von seiner und Schellings Philosophie geltend gemachten „Wert geschichtlicher Entwicklungen“. Und neben Hegel und Schelling — Ranke!

Man geht wohl nicht fehl, wenn man in dieser eklektischen Selbständigkeit ein ganz eigenständiges, und zwar ein theologisches Interesse erkennt, das Hofmann davor bewahrt, den Richtungen seiner Zeit, so sehr sie ihn interessieren, einfach zu verfallen. Selbst als er schwankt, ob er nicht ganz zur Geschichtswissenschaft hinüberwechseln soll, ist dieses Interesse unverkennbar. Die in dieser Zeit entstandene profanhistorische Studie „Geschichte des Aufruhrs in den Sevensen“ zeigt das in Stoffwahl und Behandlung ebenso wie das

⁴⁴⁾ Vgl. Wapler — ders., Die Theologie Hofmanns in ihrem Verhältnis zu Schellings positiver Philosophie. NKZ 1905, S. 699 — E. W. Wendebourg in ZThK 1955, S. 84 ff.

⁴⁵⁾ Theol. Briefe, S. 38.

⁴⁶⁾ Enzyklopädie, S. 41.

⁴⁷⁾ Theol. Briefe, S. 37.

spätere „Lehrbuch der Weltgeschichte für Gymnasien“. Es ist auch jetzt noch der Theologe Hofmann, den die Geschichtswissenschaft interessiert, und trotz aller Anziehungskraft, die sie für ihn als solche hatte, bleibt er so sehr Theologe, daß er schließlich endgültig zur Theologie zurückfindet. Als auf die Bedeutung der Frage nach der Geschichte für die Theologie aufmerksam gewordener Theologe geht er auf die Geschichtswissenschaft seiner Zeit zu, als vom Idealismus und von Ranke geformter Historiker kehrt er endgültig zu seinem Ausgangspunkt, zur Theologie, zurück. „Du weißt, daß meine Neigung ursprünglich den geschichtlichen, und zwar den weltgeschichtlichen Studien zugewendet gewesen ist. Es war eine äußere Fügung, welche mich anwies, mit schmerzlichem Verzicht auf diesen Gegenstand meiner Neigung meine Kräfte in den Dienst der Theologie, und zwar zunächst der exegetischen Theologie zu begeben“⁴⁸⁾.

Wenn Hofmann zum Prototyp des Heilsgeschichtlers im 19. Jahrhundert wird, und d. h., wenn wir bei ihm jener problematischen Konstruktion begegnen, die die Heilsgeschichte als ein sich zur Vollendung entwickelndes Kontinuum versteht, dessen Prinzip nicht nur, sondern dessen Fakten der Christ auf Grund seines Christseins, des in ihm verwirklichten „Tatbestandes des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch“ in sich erkennt, so ist die idealistisch-geschichtsphilosophische Abhängigkeit unverkennbar. Trotzdem ist es legitim, wenn Hofmann sich mit diesem Versuch ernsthaft dem Problem des Verhältnisses des gegenwärtigen Glaubensstandes zu der in der Schrift bezeugten Geschichte stellt. Gegen die Legitimität des Anliegens spricht nicht, daß er schließlich methodisch und inhaltlich zum Heilsgeschichtler idealistischer Prägung wird. Damit, daß ein legitimes Anliegen auf einen falschen Weg führt, ist es nicht abgetan. Es sind auch hier bedeutsame Fragen und Intentionen, die Hofmann beschäftigen. Fragen und Intentionen, die sich auf dem Hintergrund einer der theologischen Sache nicht adäquaten Durchführung nur um so dringlicher stellen.

Es ist der *Schriftausleger* Hofmann, der einer theologischen Situation gegenüber, die wie der Rationalismus, aber auch der Supranaturalismus der geschichtlichen Seite des Schriftinhaltes nicht gerecht oder mit ihr nicht fertig wird, eben diese geschichtliche Seite nachdrücklich zur Geltung bringt. Letzten Endes ist es das Problem der zeitlichen Distanz zwischen dem Damals der in der Schrift bezeugten Vergangenheit und der jeweiligen kirchlichen Gegenwart, mit dem sich jene Richtungen vorwiegend als mit einer großen Verlegenheit je auf ihre Weise auseinandersetzen und sich dabei auf das, was Hofmann mit „Lehre“ bezeichnet, zurückziehen. Hier sieht man auf der

⁴⁸⁾ A. a. O. S. 13.

einen Seite den wesentlichen Gehalt der Schrift in einer überzeitlichen Wahrheit und relativiert auf diese Weise ihren geschichtlichen Gehalt. Dieser ist dann „etwas dem Wesentlichen des Lehrinhalts Ungleichartiges, das ausgeschieden sein will, oder es kann die Geschichtlichkeit eine Form sein, in der das Wesentliche zur Erscheinung kommt, so daß also der wesentliche Lehrinhalt auch aus dem Geschichtlichen entnommen sein will. Da wird dann das Historische etwa symbolisch sein, das Doktrinelles wird sich gekleidet finden in geschichtliche Tatsachen und es bedarf dann das Historische der Deutung in das doktrinelle Wesen“⁴⁹⁾. Dabei ist es grundsätzlich gleichgültig, ob man in zeitlosen Vernunftwahrheiten, die die dem Menschen immanente natürliche Vernunft immer wieder als gültig erkennt — der rationalistische Weg in allen seinen Spielarten —, oder in einer ebenfalls zeitlosen Wahrheit, die ein göttlich erleuchtetes Erkenntnisvermögen erfaßt — der Weg der Mystik und Theosophie —, den wesentlichen Gehalt der Schrift sucht. Dieser Weg bedeutet auf jeden Fall die Auflösung des Evangeliums. Denn hier muß der das wesentlich Ungeschichtliche vom unwesentlich Geschichtlichen Trennende bzw. der in geschichtlicher Verhüllung das Wesentliche Erkennende „das Wesentliche selbst schon besitzen. Das Christentum bietet ihm nur, was er schon hat. Das steht aber im Widerspruch mit einer Tatsache, über welche sich nicht streiten läßt, weil sie Sache der Erfahrung ist: daß sich der Christ als solcher einer Neuheit seines gesamten Verhältnisses zu Gott bewußt ist, die auch Neuheit seines gesamten Erkennens ist“⁵⁰⁾. Hier ist das fundamentale „von Gott her“, das ein Neues setzt, damit aber der Kern des Evangeliums zerstört. Wer den geschichtlichen Gehalt der Schrift zugunsten einer zeitlosen „Lehre“ relativiert, tastet also das Evangelium an. Selbst da, wo die Schrift Lehre enthält, ist diese auf keinen Fall als Vernunftwahrheit oder als zeitlose mystische oder theosophische Wahrheit zu verstehen. Auch die Lehre der Schrift hängt unlösbar mit der in ihr bezeugten Geschichte zusammen. Auf der anderen Seite verrät der Supranaturalismus, der den geschichtlichen Gehalt der Schrift nicht übersieht, sondern im Gegenteil betont, wenn er der Schrift eine supranatural-metaphysische Inspirationslehre axiomatisch verbaut, daß auch er mit ihm nicht wirklich fertig wird. Eine wirkliche Lösung des zentralen Problems der zeitlichen Distanz findet auch bei ihm nicht statt. Die von ihm behauptete geschichtliche Wirklichkeit bleibt in der Distanz geschichtlicher Vergangenheit, die man qua fide historica glauben muß, jene gesetzliche Konsequenz, gegen die als das Wirken des heiligen Geistes blockierend sich ja Hofmann bei seinen methodischen Überlegungen in besonderem Maße wendet. Während

49) Enzyklopädie, S. 4.

50) A. a. O.

der Rationalismus, aber im Grunde auch die Mystik und die Theosophie, um des Problems der zeitlichen Distanz willen den geschichtlichen Gehalt der Schrift relativieren, relativiert umgekehrt der Supranaturalismus um der Geltung des geschichtlichen Gehalts der Schrift willen das Problem der zeitlichen Distanz. Beide Lösungsversuche gehen damit aber an der sich mit dem reformatorischen Schriftprinzip stellenden Aufgabe so oder so vorüber. Wenn Hofmann beides, den geschichtlichen Gehalt der Schrift und das Problem der zeitlichen Distanz ganz ernst nimmt, wendet er sich einer Aufgabe zu, die mit dem reformatorischen Schriftprinzip gestellt ist.

Wiederum ist es der *Schriftausleger* Hofmann, der die Lösung dieses Problems in der sich kontinuierlich entwickelnden Heilsgeschichte sucht. In der „geschichtlichen Entwicklung“ sah er ein eigentlich biblisches Prinzip, das es galt, zu seinem Ursprung zurückzuführen. In der Tat setzen sich ja ursprünglich heilsgeschichtliche Impulse in der idealistischen Geschichtsphilosophie fort. Es ist schon bei den Föderaltheologen die innerbiblische Spannung von Altem und Neuem Testament, die zum Ausgangspunkt der für sie charakteristischen Bundesgeschichte als einer Geschichte der Abrogationen des foedus operum wird. Auch Hofmann setzt bei der Frage nach dem Verhältnis von Altem und Neuem Testament an. Das verrät schon der Titel seines ersten großen theologischen Werkes, das für seine ganze Arbeit richtungsweisend wurde: „Weissagung und Erfüllung im alten und neuen Testamente“. Die Heilsgeschichte dargestellt als ein Kontinuum von Weissagung und Erfüllung, dementsprechend die Schrift selber in der Einheit Alten und Neuen Testaments unter ausdrücklicher Berücksichtigung ihres geschichtlichen Gehalts bei gleichzeitiger Wahrung des Selbstverständnisses ihrer Texte erfaßt, sind damit nicht diese zentralen und konstitutiven biblischen Begriffe zum Leitgedanken der Theologie geworden, wird hier nicht die Schrift aus einem ihr eigenen Prinzip konsequent verstanden? Hofmann selber war jedenfalls dieser Meinung: „Diese Anschauung von der heiligen Geschichte ist nichts Neues: aber man hatte keinen ernstlichen Versuch gemacht, sie in einer Darstellung der Geschichte durchzuführen. Wie ich dies getan, mag manchem befremdlich vorkommen, der jene Anschauung im allgemeinen gutheißt, und doch meine ich nur einen Ernst aus der Sache gemacht zu haben“⁵¹⁾.

Wer jetzt auf den der am Idealismus orientierten Hofmannschen

51) J. Chr. K. v. Hofmann, Das Buch „Weissagung und Erfüllung im Alten und Neuen Testamente“ in seinem Verhältnis zur gegenwärtigen Aufgabe der Theologie, dargestellt von dem Verfasser desselben, bei J. Haußleiter, Grundlinien der Theologie J. Chr. K. v. Hofmanns in seiner eigenen Darstellung. 1910. S. 4 ff.

Heilsgeschichte korrespondierenden Subjektivismus hinweist, gewiß das eigentliche Problem dieser Theologie, muß sich belehren lassen, daß es wiederum der *Schriftausleger* Hofmann ist, der, weil er Christus als die Erfüllung aller Weissagung und damit als die Mitte der gesamten Schrift Alten und Neuen Testaments sieht, bewußt christozentrischer Theologe sein will und deshalb zum „Tatbestand“ jenes „Verhältnisses“ zwischen Gott und Mensch kommt, der dann allerdings subjektivistisch umschlägt. Die christozentrische Intention Hofmanns hat man in dieser Sache bisher viel zu wenig beachtet und für seine Beurteilung ausgewertet. Dabei sind gerade hier bedeutsame Ansätze festzustellen, die seine Originalität erst voll hervortreten lassen. Mit seiner Definition, daß das Christentum „Tatbestand“ des „Verhältnisses“ der Menschheit bzw. des Menschen zu Gott sei, greift er die klassischen Definitionen des *foedus gratiae* in der Föederaltheologie auf. Ein Vergleich macht das deutlich. Hofmann: „Wir kehren also zurück zu der Beobachtung, daß der Theologe, indem er sich mit dem Christentum beschäftigt, ein Zwiefaches vor sich hat, ein *Verhalten Gottes zum Menschen in Christo* und *infolge desselben ein Verhalten des Menschen zu Gott in Christo* und beides zusammen begreift sich am leichtesten in der Bezeichnung, daß wir sagen, der christliche Theologe beschäftigt sich mit dem *Verhältnis zwischen Gott und Mensch, wie es in Christo ist*“⁵²⁾. Ursin: (*Foedus Dei*) *est mutua pactio inter Deum et homines, qua Deus confirmat hominibus se futurum eis propicium, remissurum peccata, donaturum iustitiam novam, Spiritum sanctum per et propter Filium mediatorem; vicissim homines se obligant Deo ad fidem et poenitentiam, hoc est ad recipiendum vera fide hoc tantum beneficium et ad praestandum Deo veram oboedientiam*“⁵³⁾. Ähnlich Hottinger: „*Materia sunt partes inter se paciscentes, interventu mediatoris. Deus offensus, homo offendens et mediator θεάνθρωπος offendentem cum offenso reconcilians*“⁵⁴⁾. Man wird den in Hofmanns Definition aufgegriffenen Bundesgedanken der Föederaltheologie, der so nachdrücklich betont, daß Gott für den Menschen ist und auf Grund dessen der Mensch für Gott sein kann, als umfassenden, Rechtfertigung und Heiligung in den Blick nehmenden Ausdruck für das Werk Christi zunächst nur bejahen können. Der in der Geschichte des Christus mediator begründete Bund zwischen Gott und Mensch, das meint die neue von Gott gesetzte Wirklichkeit, nicht eine übergeschichtliche zeitlose Wahrheit. Das meint aber gleichzeitig auch gegenwärtige Wirklichkeit,

52) Dogmatikkolleg 1842, bei Wapler, S. 382.

53) H. H e p p e, Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche. 1935. S. 308.

54) A. a. O. S. 310.

nicht eine in der Distanz der Vergangenheit bleibende Geschichte, deren Relevanz sich in der Behauptung ihrer Historizität erschöpft. Daß dieses Geschichtliche nicht bloß ein Vergangenes sein kann, „von dem nur gelehrt würde, daß es einmal geschehen ist, sondern“ daß es „eine Gegenwart haben (müßte), die sich dem bezeugt, der davon hört“⁵⁵⁾ macht Hofmann mit Nachdruck geltend. Und das ist nun eben kein Postulat, sondern daß es sich so verhält, ist gerade das Zeugnis der Schrift: „Die Mitte dieses Tatsächlichen bildet das Erscheinen, der Tod und die Auferstehung Jesu. Wie sollte nun dies alles sich begeben haben und der zu Gott erhöhte Jesus sich nicht als solcher beweisen und betätigen?“⁵⁶⁾. Der Christus mediator ist der Christus *praesens*, der als solcher selber die zeitliche Distanz zwischen dem Damals der in der Schrift bezeugten Geschichte und der kirchlichen Gegenwart überwindet. Durch den heiligen Geist wirkt er *via* der auf die Schrift bezogenen Verkündigung der Kirche, die „Mittel der Selbstbetätigung des durch die kirchlichen Ordnungen wirksamen Christus“ ist⁵⁷⁾, den Glauben und vergegenwärtigt sich diesem als der, der er war. D. h. im Christus *praesens* ist das Problem der zeitlichen Distanz gelöst. Die in der Schrift bezeugte Geschichte hat nicht einfach kraft ihrer Historizität, wohl aber als Geschichte des lebendigen Christus gegenwärtige, die zeitliche Distanz aufhebende Relevanz. Die christozentrische Substantiierung in der Frage der Geltung des geschichtlichen Gehalts der Schrift und in dem damit implicite gestellten Problem der Überwindung der zeitlichen Distanz, die christozentrische Autorisierung des den Glauben und die aus ihm herauswachsende Heiligung wirkenden heiligen Geistes, die ihn grundsätzlich abschirmen will gegen jede Art von Veranthropologisierung, das alles sind bedeutsame Intentionen. Welche Perspektiven öffnen sich hier mitten im 19. Jahrhundert! Hofmanns Parole „Tatbestand“ statt „Lehre“ richtet sich nicht grundsätzlich gegen letztere: „Das Christentum ist vor allem ein Tatbestand, der freilich zur Lehre wird, indem dieser Tatbestand sich bezeugt im Wort und bezeugt wird“⁵⁸⁾. Aber sie richtet sich dagegen, daß die in der Schrift bezeugte Geschichte doketisierend relativiert oder mit supranatural-metaphysischen Kategorien unterbaut wird. Jenseits von Doketismus und Metaphysik meint Hofmann, wenn er vom „Tatbestand“ spricht, den Christus *praesens*, der der ist, der er war, als Gegenstand der Theologie. „Nicht aus meinem inwendigen Leben und Bewußtsein unternehme ich das göttliche Heilswerk herauszufalten, sondern den Tatbestand der in Christo vermittelten Gemeinschaft Gottes und der Menschheit, welcher damit, daß er in mir

⁵⁵⁾ Enzyklopädie, S. 7.

⁵⁶⁾ A. a. O.

⁵⁷⁾ A. a. O. S. 10.

⁵⁸⁾ A. a. O. S. 7.

gesetzt worden, mein christliches Leben gewirkt und mein Bewußtsein zu einem christlichen gemacht hat, entfalte ich zur Fülle des in ihm beschlossenen Reichtums . . . In dem Wort, das mir verkündet worden, ist der vom Himmel hernieder und zum Himmel Aufgefahrene zu mir gekommen und mein eigen geworden, so daß ich ihn nun aus Erfahrung als den Mittler kenne, in dem ich Frieden mit Gott habe. Ihn sage ich aus als den Mittler und damit als den einheitlichen Inhalt des Wortes, nicht mich selbst, mein christliches Leben, mein christliches Bewußtsein . . . *Der Punkt, an dem ich einsetze, ist Christus selbst, der mich zum Christen gemacht hat.* Und dieser Punkt ist zugleich auch der Kreis, der mich umschließt und alle Welt, sichtbare und unsichtbare, gegenwärtige und zukünftige“⁵⁹⁾.

Daß Hofmann trotz seiner christozentrischen Intention zum Heilsgeschichtler idealistischer Prägung wird, zeigt, daß er den Geist der Zeit, zu dessen konsequentem Subjektivismus er durch seine pietistisch gestimmte Frömmigkeit nun einmal in besonderer Weise disponiert war, nicht zu durchbrechen vermochte. So geschieht es, daß analog der mangelnden Differenzierung zwischen Glauben und Heiligung auf der einen und dem heiligen Geist auf der anderen Seite der Glaube in Wirklichkeit nun doch nicht auf den Christus praesens sieht als seinen Urheber und Gegenstand, in dem allein die bestehende zeitliche Distanz aufgehoben *ist*, sondern auf sich selbst, den er als gegenwärtigen Schnittpunkt eines heilsgeschichtlichen Kontinuums versteht und der als solcher die in der Schrift bezeugte Geschichte als seine Gegenwart kausierende Vergangenheit bzw. ihre Eschatologie als aus seiner Gegenwart resultierende Konsequenz evolutionär „entfaltet“⁶⁰⁾. Damit fährt Hofmanns Heilsgeschichte im Fahrwasser der idealistischen Geschichtsphilosophie. Die „Entwicklungsgeschichte“, die ihn bei Schelling und Hegel so interessiert, und d. h. dann immer auch faktisch die anthropozentrische Basis, ohne die diese nicht denkbar ist, wird zum Modell ihrer Anlage und Durchführung. Wenn Schelling schreibt: „Alles, schlechthin alles, auch das von Natur Äußerliche, muß uns zuvor innerlich geworden sein, ehe wir es äußerlich oder objektiv darstellen können“, „ . . . vom Innerlichwerden fängt alles Wissen und Begreifen an“⁶¹⁾, so sind hier Linien ausgezogen, die zurückweisen über Hamann und die pietistischen Heilsgeschichtler im 18. Jahrhundert bis zur Bundesgeschichte der Föderaltheologen und ihrer Betonung einer theologischen Erkenntnis „secundum pietatem“. Hofmann greift mit seiner Heilsgeschichte diesen Zusammen-

⁵⁹⁾ Theol. Briefe, S. 55 ff.

⁶⁰⁾ Vgl. auch Schelling, Die Weltalter, S. 10.

⁶¹⁾ A. a. O. S. 6 ff.

hang auf und führt ihn, geschult am idealistischen Vorbild, an seinem ursprünglichen theologischen Gegenstand konsequent zu Ende. Es wird nur zu wahr, was er, wenn auch bezeichnenderweise nur an einer Stelle, von seinem heilsgeschichtlichen System sagt: „Ein solches theologisches System vergleicht sich vielmehr einer Philosophie der Geschichte als einer Metaphysik“⁶²⁾.

Die Folgen sind schwerwiegend. Das mit der Geltung des geschichtlichen Gehalts der Schrift gestellte Problem der Überwindung der zeitlichen Distanz ist faktisch nicht, wie Hofmann es wollte, christozentrisch, sondern wird entwicklungsgeschichtlich gelöst. Damit droht aber erstens die Disqualifizierung der in der Schrift bezeugten Geschichte zur reinen, nur noch historisch zu verstehenden Vergangenheit. Zweitens, damit zusammenhängend, die Trennung des Christus praesens vom Jesus des Neuen Testaments⁶³⁾. Und drittens, damit wiederum zusammenhängend, die Gefahr, daß der Christus praesens zugunsten des Eigengewichts des gegenwärtigen subjektiven Glaubens- und Heiligungsstandes verblaßt und zu dessen bloßem Attribut wird. Nicht daß Hofmann um der Geltendmachung des geschichtlichen Gehalts der Schrift willen von *Heilsgeschichte* redet, ist das Problem seiner Theologie, aber daß diese Heilsgeschichte nicht, wie er es wollte, christozentrisch, sondern auf Grund der Umklammerung seines Denkens durch Pietismus und Idealismus faktisch nun doch wieder anthropozentrisch orientiert ist, wird ihr zum Verhängnis. Hofmann meint den Christus praesens, von dem durch den heiligen Geist *via* Schrift und Kirche Glaube und Heiligung des Christen gewirkt werden und der als der Lebendige die zeitliche Distanz zwischen damals und heute aufhebend zu seinem relevanten, gegenwärtigen Gegenüber wird. Er grenzt sich ausdrücklich ab, wo er, wie etwa in der „Frömmigkeit“ der „Schleiermacherschen Schule“, einer offenbar subjektivistischen theologischen Tendenz begegnet und macht ihr gegenüber den Primat der „Tat Gottes“ geltend⁶⁴⁾. Aber diese von ihm betonte Sachordnung wird faktisch nun doch umgekehrt, wenn er methodisch aber auch inhaltlich nicht auf dem Christus praesens und das *testimonium spiritus sancti internum*, sondern auf den subjektiven Glaubens- und Heiligungsstand blickt.

⁶²⁾ Ethik, S. 20.

⁶³⁾ Vgl. Enzyklopädie, S. 28: „Das Christentum ruht zunächst auf dem gegenwärtigen Christus, der dann sich selbst, den historischen Christus, zu seiner Voraussetzung hat, auf diese historische Voraussetzung seiner Gegenwart zurückweist.“

⁶⁴⁾ Vgl. Dogmatikkolleg 1842, bei Wapler, S. 381 ff.

4. Das Problem der Historizität

„Wenn der Theologie die Tatsachen verloren gehen, welchen sie ihr Dasein verdankt, so hört ihre Berechtigung und ihr Lebensvermögen auf, sie ist nichts mehr als der Schatten eines verschwundenen Körpers. Was sie dann unter dem Tische der weltlichen Wissenschaften auflesen mag, kann ihr zwar einen Schein von Leben fristen, aber es ist doch eine Schande, wenn sie zu sich selbst sprechen muß: ‚Graben mag ich nicht, so schäme ich mich nicht zu betteln.‘ Wie soll sie aber nun in einer Zeit, in welcher sie ihres gesamten Besitzes an wesentlichen Tatsachen als von Rechts wegen verlustig erklärt wird, ihres Inhalts sich wieder versichern, der ja nicht Lehrmeinung sondern Geschichte ist?“⁶⁵⁾ Wie sehr es Hofmann um die Geltung der in der Schrift bezeugten Geschichte geht, sprechen diese Sätze eindrucklich aus. In ihnen klingt aber noch ein anderes Motiv an, das ebenfalls zu den Grundintentionen der Hofmannschen Theologie gehörend deren methodische Gestalt und Problematik mit beeinflussen sollte. Wie Hofmann einerseits mit der Betonung der in der Schrift bezeugten Geschichte sich gegen gewisse doketisierende, weil diese Geschichte relativierende Tendenzen wendet, so sieht er sich andererseits mit dieser Betonung der auf der ganzen Linie mit Vehemenz aufwachenden historisch-kritischen Infragestellung und beginnenden Mythologisierung⁶⁶⁾ der biblischen, vor allem der neutestamentlichen Geschichte gegenüber, der mit der herkömmlichen supranaturalistischen Argumentation nicht beizukommen war. Was soll er tun angesichts dieser Lage?

Es spricht ebenso für seine Nüchternheit wie für seinen theologischen Sinn, daß er ihr nicht mit dem Versuch einer mehr oder weniger einleuchtenden historischen Apologetik begegnet. „... alles andere (spezifisch biblische, nämlich „Wunderbare“), was Inhalt des Systems christlicher Wahrheit werden mag, soweit es geschichtlicher Art ist, wird von irgend einer Seite her und nach irgend einer Beziehung hin angezweifelt werden können. Es muß uns aber daran liegen, eine *wissenschaftliche Verbürgtheit* aller der für den Christen wesentlichen Tatsachen zu gewinnen. Was kann es uns helfen, etwa die Tatsache der Auferstehung Christi, so unentbehrlich sie dem Christen ist, daraufhin, weil sie in der Schrift bezeugt ist, in das Ganze unseres Systems aufzunehmen, da sie ja von der Kritik der neutestamentlichen Schrift und sonderlich der evangelischen Geschichte angefochten wird. Wir könnten nicht, ohne unsere rechtmäßige Tätigkeit zu unterbrechen, diese Kritik mit solchen Mitteln widerlegen, die auf dem

⁶⁵⁾ Das Buch W. u. E., bei Haußleiter, S. 2 ff.

⁶⁶⁾ D. Fr. Strauß, Leben Jesu. 4. Aufl. 1839!

von ihr eingenommenen Gebiet liegen“⁶⁷⁾. Ein Nachweis der Historizität der biblischen „Tatsachen“, der den Erfordernissen der historisch-kritischen Wissenschaft standhalten könnte, ist nicht möglich. Es ist eben in qualifiziertem Sinne „wunderbare“ Geschichte, die die Schrift beurkundet und die folgerichtig immer wieder die Skepsis des Historikers hervorruft. Wenn Hofmann trotzdem ausdrücklich an der „wissenschaftlichen Verbürgtheit“ selber festhält, ist das nach solchen Einsichten um so überraschender. Kommt nun doch noch der Apologet zum Vorschein, der auf seine Weise den Wahrheitsanspruch des Christentums, der für ihn mit der Tatsächlichkeit der in der Schrift bezeugten Geschichte zusammenfällt, wissenschaftlich erweisen will? In gewisser Weise ist das sicher der Fall. Hofmann findet in der Selbstgewißheit des Glaubens, der nach ihm als ihn kausierend bzw. als aus ihm resultierend die ganze in der Schrift bezeugte Geschichte impliziert, eine geradezu verführerische Basis, die die Historizität der in der Schrift bezeugten Geschichte wissenschaftlich ausreichend beweisen soll. Diese „ . . . (Glaubens-) Erfahrung aber gibt nun eine Gewißheit, über welche hinaus kein Bedürfnis mehr liegt der Vergewisserung“⁶⁸⁾. Er versteht hier „Erfahrung“ durchaus cartesianisch als „ursprüngliche Gewißheit“⁶⁹⁾. Damit allein gibt sich der Ranke-schüler Hofmann aber nicht zufrieden. Auch die Schrift selber, der er den Rang einer historischen „Urkunde“ zuschreibt, wird herangezogen. In der Korrelation der aus dem Glauben entfalteten und in der Schrift beurkundeten Geschichte soll so der größtmögliche Grad von „wissenschaftlicher Verbürgtheit“ für ihre Historizität erreicht werden. „Ich sehe nur zwei Wege, welche einer selbständigen Wissenschaft würdig sind. Der erste und nächste geht von dem allgemeinsten der persönlichen Heilserfahrung aus, welches den Christen zum Christen macht, und führt von der unmittelbar gewissen Tatsache, welche den Inhalt desselben bildet, auf die Voraussetzungen dieser Tatsache, die also selbst wieder Tatsachen sein müssen. Wie der Geschichtsschreiber aus dem Rechtszustande einer Zeit alle die vorausgegangenen Tatsachen wesentlich erkennt, welche jenen herbeigeführt; wie der Natur-

67) Enzyklopädie, S. 54.

68) Dogmatikkolleg 1842, bei Wapler, S. 383.

69) Wapler, a. a. O. — Schon Delitzsch redet von dem Cartesianismus Hofmanns: „Seitdem Cartesius, mit welchem der bis in die Neuzeit hineinreichende und, wie es fast scheinen könnte, in Hegel zum Stillstand gekommene Prozeß einer von Altertum und Scholastik verschiedenen selbständigen philosophischen Systembildung angehoben, dem spekulativen und überhaupt wissenschaftlichen Denken einen festen Ausgangs- und Standpunkt im innersten Bewußtsein des denkenden Subjekts selber erobert hat; wird es kaum ein wissenschaftliches System christlicher Dogmatik geben, welches nicht von dem christlich übersetzen (!) und wesentlich so wie Gal. 2, 20 (!) lautenden *cogito ergo sum* ausginge“, schreibt er an Hofmann im Blick auf dessen Methode. Theol. Briefe, S. 28 ff.

forscher aus dem Ereignisse einer Reihe von Weltveränderungen diese selbst, die Ursachen aus der Wirkung inne wird; so findet der Theologe in der Tatsache der Wiedergeburt die ganze heilige Geschichte ihren wesentlichen Begebnissen nach zusammengeschlossen, und kann Anfang und Ende derselben aus jenem vorläufigen Abschlusse herstellen. Oder hat nicht das Verhalten Gottes in Christo zu uns, dessen wir durch persönliche Erfahrung gewiß sind, alles das zur Voraussetzung und ist Ergebnis von alledem, was den wesentlichen Inhalt der Heilsgeschichte ausmacht? Der andere Weg ist der geschichtliche, daß man das Ganze der heiligen Geschichte, wie dasselbe in der Schrift überliefert vorliegt, im Sinne der Schrift, also von dem aus, was die Schrift für den Mittelpunkt dieser Geschichte erklärt, zusammenstelle. Die Einheit und Geschlossenheit dieser Geschichte wird für die Wirklichkeit derselben ein Zeugnis geben, welches für einen jeden Gültigkeit und Kraft hat, der durch persönliche Heilserfahrung in den Stand gesetzt ist, dieselbe zu verstehen“⁷⁰⁾.

Diese sog. „wissenschaftliche Verbürgtheit“ erfüllt nun aber doch nur sehr bedingt das, was sie verspricht. Nirgendwo vielleicht zeigt sich das Zwielficht, das über Hofmanns Theologie liegt, deutlicher als hier. Sein Subjektivismus, der die wissenschaftliche Basis für den Erweis der Historizität der in der Schrift bezeugten Geschichte sein soll, will ja gar nicht als solcher verstanden sein. Es handelt sich in der Intention Hofmanns um den durch den heiligen Geist gewirkten Glauben, dessen Gewißheit in diesem verankert liegt. Es handelt sich in der Intention Hofmanns um den Christus praesens, von dem der heilige Geist ausgeht und der als sein gegenwärtiger Gegenstand dem Glauben selber für die Wirklichkeit der in der Schrift bezeugten Geschichte bürgt. Die Wirklichkeit dieser Geschichte wird darum evident nur in dem unauflösbaren Zusammenhang des durch den heiligen Geist gewirkten Glaubens mit der sich auf die Schrift berufenden Verkündigung der Kirche. D. h. aber doch nichts anderes, als daß ihre Wirklichkeit nun gerade nicht wissenschaftlich aufweisbar ist, sondern allein im Glauben und also nur in jenem unauflösbaren Zusammenhang erkannt werden kann. Wie kann dann der Glaube aus diesem Zusammenhang herausisoliert in einem „christlich übersetzten“ (Delitzsch) Cartesianismus zum Garanten der Historizität des Schriftinhalts werden? Hier stoßen die beiden Linien in Hofmanns Denken wieder zusammen, die von ihm intendierte, christozentrisch autorisierte und substantiierte Theologie des dritten Artikels und jene mangelnde Differenzierung zwischen dem Christus praesens und dem test.sp.s.int. einerseits und dem subjektiven Glauben andererseits auf Grund seines in der pietistischen Frömmigkeit wurzeln-

⁷⁰⁾ Das Buch W. u. E., bei Haußleiter, a. a. O.

den und durch idealistische Einflüsse ausgeformten Subjektivismus. So wie der Glaube von der Schrift isoliert wird, wird dann auch die Schrift vom Glauben isoliert. Und wie der von der Schrift isolierte Glaube den Schriftinhalt garantieren soll, so soll umgekehrt der Schriftinhalt den Glaubensinhalt garantieren. Es ist ein paradoxer *circulus vitiosus*, in dem jeweils das zu Beweisende gleichzeitig beweisen muß, der in seiner Unlösbarkeit nur hinweist auf die Unauflösbarkeit jenes Zusammenhangs, von dem Hofmann ausgeht ⁷¹⁾.

Hofmanns Apologetik ist streng genommen keine Apologetik. Hier liegt ein wesentlicher Unterschied zum Rationalismus, aber auch zu Schleiermacher vor, die jeweils auf ihre Weise den Wahrheitsanspruch des Christentums bewußt wissenschaftlich-allgemeingültig beweisen wollen. Allerdings ist Hofmann zu wenig konsequenter Theologe, um dem Versuch eines apologetischen Umweges einfach zu entgehen. Es ist aber bezeichnend und klärend zugleich, wenn er, nachdem er seine Frage nach der Historizität der in der Schrift bezeugten Geschichte selber beantwortet hat (s. o.), fortfährt: „Es war der zweite von diesen Wegen, welchen ich versuchsweise zu gehen hatte“ ⁷²⁾. In seinem dreibändigen Werk „Der Schriftbeweis“ hat in der Tat die aus dem Glauben entfaltete Heilsgeschichte den Umfang von ganzen 20 Seiten, alles andere ist als Schriftbeweis deklarierte Schriftauslegung.

Die Grundintentionen der Hofmannschen Theologie drehen sich insgesamt um die Geltendmachung und Praktizierung des kausativen und normativen Ranges der Schrift in der Theologie. Als solche sind sie in ihrer Bedeutung auch heute noch nicht überholt. Ebenso klar ist es schon jetzt, daß Hofmanns Subjektivismus die Entfaltung seiner eigenen Intentionen blockieren muß. Hier liegt das eigentliche Problem seiner Theologie, hier liegt das eigentliche Problem auch seiner soviel kritisierten und diskutierten Heilsgeschichte. Wir werden im Folgenden immer wieder sehen, wie es ihm auf Grund seiner bedeutsamen Intentionen gelingt, wichtige theologische Erkenntnisse vorzutragen, wie sein Subjektivismus es aber verhindert, solche Erkenntnisse durchzuhalten. So schaut Hofmann einerseits weit über seine Zeit hinaus und bleibt andererseits doch völlig in ihrem Bannkreis stecken. Diese innere Spannung ist ein Charakteristikum seiner Theologie, das ihre Interpretation im einzelnen oft erschwert.

⁷¹⁾ Vgl. Barth, Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, S. 560.

⁷²⁾ Das Buch W. u. E., bei Hausleiter, a. a. O.

II. Kapitel

DIE METHODE

1. Theologie ist selbständige Wissenschaft *Hofmanns Wissenschaftsbegriff*

Im Gegensatz zu Schleiermacher, der die Theologie lediglich als positive Wissenschaft gelten läßt, geht Hofmann von der Überzeugung aus, daß sie als selbständige Wissenschaft möglich ist. Theologie ist positive Wissenschaft, d. h. sie ist „ein solcher Inbegriff wissenschaftlicher Elemente, welche ihre Zusammengehörigkeit nicht haben, als ob sie einen vermöge der Idee der Wissenschaft notwendigen Bestandteil der wissenschaftlichen Organisation bildeten, sondern nur, sofern sie zur Lösung einer praktischen Aufgabe erforderlich sind“¹⁾. Dagegen heißt es bei Hofmann: „Die Selbständigkeit des Christentums bringt es mit sich, daß es auch eine selbständige Wissenschaft desselben geben kann“²⁾. Hier spricht jener kirchliche Realismus, den wir als den Ausgangsort der Hofmannschen Theologie herausstellten. Aus dem Zusammenhang von Glaube, Kirche und Schrift, in dem der heilige Geist wirkt, erwächst das Christentum als eine Größe sui generis und ist als solche nicht ableitbar von irgendwelchen vor und außerhalb dieses Zusammenhangs liegenden Setzungen. Analog der so gearteten „Selbständigkeit des Christentums“ gibt es Theologie als „selbständige Wissenschaft“. Hofmann greift hier Schleiermachers Grundposition an, denn dieser unternimmt ja das nach ihm Unmögliche, das Christentum aus einer vor und außerhalb seiner liegenden Setzung abzuleiten. Damit unterwirft er notwendig die Theologie der Philosophie und gleichzeitig dem von dieser bestimmten Wissenschaftsbegriff, wie ihn die griechisch-abendländische Tradition ausgebildet hat. Von ihm her wird der Theologie der Ort einer lediglich „positiven Wissenschaft“ zugebilligt. Wie bewußt Hofmann hier abrückt, wie ernst es ihm damit ist, die Theologie von jeder Verphilosophierung freizuhalten, zeigt sich daran, daß er sich lieber der Gefahr ihrer Disqualifizierung als Wissenschaft aussetzt, als

1) Fr. Schleiermacher, Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen entworfen, Sämtliche Werke 1. Bd. 1843. § 1.

2) Enzyklopädie, S. 17.

daß er eine pseudotheologische sog. wissenschaftliche Begründung versucht. „Wenn die Theologie eine selbständige Disziplin bleiben will, so muß sie, auf die Gefahr hin, daß man ihr den Namen einer Wissenschaft nach strengem Sprachgebrauch abspricht, ihre historische Natur behaupten und derselben sich vergewissern“³⁾. „Ihre historische Natur“, das bezieht sich auf die „wunderbare“ Geschichte, von der die Schrift zeugt, die im „Tatbestand“ des „Verhältnisses“ der Menschheit bzw. des Menschen zu Gott ihr Ziel findet als in einem geschichtlichen Phänomen, das in geschichtsimmanenten Kategorien aber nicht aufgeht. Auf dem so gearteten Christentum basiert die Theologie und nicht auf der allgemeinen Wissenschaftsidee: „... nicht ist es die Theologie, welche das Christentum hervorbringt, sondern aus dem Christentum ist die Theologie erwachsen. Da würde es uns nichts helfen, wenn wir hier nach dem Verhältnis dieser Wissenschaft zu anderen fragen wollten, gleichsam nach der Stelle, welche die anderen Wissenschaften für die Theologie übrig lassen, denn nicht über dem Entstehen des Gesamtorganismus der Wissenschaft ist auch die Theologie entstanden, sondern die Theologie hat ihren eigenen Ursprung im Christentum wie die Rechtswissenschaft im Staat“⁴⁾. Der kirchliche Realismus, der seinem Denken zugrundeliegt, schärft den Blick des Methodikers Hofmann und bewahrt ihn davor, mit der weithin üblichen Selbstverständlichkeit die herrschende Wissenschaftsidee als sakrosankt zu akzeptieren. Daraus resultiert die grundsätzlich unbekümmerte Haltung, die er ihr gegenüber einnimmt.

Theologie als „selbständige Wissenschaft“, das bedeutet nicht lediglich „die Lösung einer praktischen Aufgabe“, sondern Erkenntnis eines ihr eigenen Gegenstandes macht das Wesen auch der Theologie aus. Auf eine bemerkenswerte Weise modifiziert Hofmann an dieser Stelle das Kriterium Schleiermachers, nach dem die allgemeine Wissenschaftsidee der Theologie Raum lassen müßte, wenn diese als selbständige Wissenschaft möglich sein soll. „Man muß unterscheiden zwischen dem wesentlichen Grund einer Wissenschaft, aus welchem sie mit innerer Notwendigkeit erwächst kraft des menschlichen Erkenntnistriebes, und zwischen dem äußeren Bedürfnis, durch das sie auch ohne den Trieb wissenschaftlichen Erkennens hervorgerufen wurde“⁵⁾, macht er Schleiermachers Position gegenüber geltend. Der spontane „menschliche Erkenntnistrieb“ selber ist zureichender Grund zur Begründung einer Wissenschaft. Von hier her stellt er die Möglichkeit der Theologie als selbständiger Wissenschaft fest, ohne sie aus der philosophisch begründeten „Idee der Wissenschaft“ abzuleiten. Theo-

³⁾ Dogmatikkolleg 1842, bei Wapler, S. 381.

⁴⁾ Enzyklopädie, S. 2.

⁵⁾ A. a. O. S. 19.

logie ist notwendig, denn ohne Theologie ist das Christentum nicht Christentum, diesem inhäriert die Theologie, wie dem Staat die Rechtswissenschaft inhäriert, ohne die er nicht Staat ist. Und Theologie ist möglich, denn es ist der „menschliche Erkenntnistrieb“ selber, der eine Wissenschaft begründet. So von der Notwendigkeit und Möglichkeit der Theologie als selbständiger Wissenschaft durchdrungen, macht Hofmann sich daran, von dem faktischen Christentum als dem Grunde, aus dem die Theologie erwächst, die gesamte Wissenschaftstheorie neu zu durchdenken und zu formulieren. Es geht ihm dabei um nichts Geringeres, als um die Durchbrechung des philosophischen Primats in der Wissenschaftstheorie und um eine neue Grundlegung dieser von der Theologie her.

Um Theologie als Wissenschaft im eigentlichen Sinn ansprechen zu können, fehlt nach Schleiermacher vor allem die Möglichkeit, die Vielfalt ihrer Disziplinen als Aussagen *eines* Wissenschaftsbereichs aufzufassen, von dem her sie interpretiert werden können und müssen, um sie zu verstehen. Es ist lediglich ein praktischer Zweck, der diese Einzelwissenschaften miteinander verbindet. „Dieselben Kenntnisse, wenn sie ohne Beziehung auf das Kirchenregiment erworben und besessen werden, hören auf theologische zu sein, und fallen jede der Wissenschaft anheim, der sie ihrem Inhalt nach angehören“⁶⁾. Das grundlegende Wissenschaftspostulat der *Kohärenz* ist für die Theologie unerfüllbar⁷⁾. Auch Hofmann ignoriert die mit den theologischen Disziplinen gegebenen verschiedenen „Weisen des Erkennens“ nicht. Aber im Unterschied zu Schleiermacher ist er davon überzeugt, daß trotzdem für die Theologie die Möglichkeit der Kohärenz besteht. Denn „... die Einheitlichkeit, Geschlossenheit und In-sich-selbst-Gleichheit einer Wissenschaft besteht nicht darin und erfordert nicht dies, daß ihr Stoff durchweg auf eine und dieselbe Weise des Erkennens gewonnen wird, sondern darauf kommt es an, ob es ein selbständiger Gedanke ist, der sich in der Herstellung einer Wissenschaft vollbringt, und den obwohl mannigfachen Stoff durchdringt und zu einer Einheit gestaltet, ob es ein einheitlicher und in sich geschlossener Gedanke Gottes ist, dessen Erkenntnis und Aussage die Wissenschaft ausmacht . . . Endlich liegen auch die Stoffe und Bestandteile der Theologie nicht so auf anderen Gebieten der Wissenschaft, daß sie nur von dorthier geholt und eigentümlich verbunden zu werden brauchen, sondern sie haben ihre Einheit wesentlich in der

6) Schleiermacher, Kurze Darstellung, § 6.

7) Vgl. H. Scholz, Wie ist eine evangelische Theologie als Wissenschaft möglich? ZdZ 1931, S. 20: „Von einer Wissenschaft kann nur dann gesprochen werden, wenn irgendein Bereich von Dingen so vorliegt, daß alle zu ein und derselben Wissenschaft gehörigen Sätze als Aussagen über die Dinge dieses Bereichs formuliert werden können.“

Theologie und können nur, wenn man diese Einheit auflöst, vereinzelt auf anderen Gebieten sich wiederholen, auf welchen sie dann der Durchführung eines anderen wissenschaftlichen Gedankens angehören“⁸⁾. Es ist wiederum Hofmanns kirchlicher Realismus, der es ihm verbietet, mit Schleiermacher deshalb vor dem grundlegenden Postulat der Kohärenz zu kapitulieren, weil es in seiner aus dem griechisch-abendländischen Wissenschaftsbegriff entwickelten Form auf die Theologie nicht anwendbar ist. Für ihn ist das faktische Christentum der Grund, aus dem die Theologie erwächst und als solcher der Gegenstand, auf den sich der spontane „menschliche Erkenntnistrieb“ als innerer und zureichender Grund der theologischen Wissenschaft richtet. Wenn auch die Theologie keinen einheitlichen Modus des Erkennens aufweisen kann, so hat sie doch einen einheitlichen Erkenntnisgegenstand, der ihre Kohärenz ermöglicht. Die theologischen Disziplinen „haben ihre Einheit wesentlich in der Theologie“, d. h. sie sind in ihr so verbunden, daß sie von ihr her interpretiert werden müssen, um sie zu verstehen.

Bei der Durchführung dieses Ansatzes lehnt Hofmann sich nun aber an das Vorbild der idealistischen Philosophie an. Denn die Erkenntnis des Christentums, von ihm näher bestimmt als jener „Tatbestand“ des Verhältnisses der Menschheit bzw. des Menschen zu Gott, vollzieht sich analog der idealistischen Philosophie als „Selbsterkenntnis“ des in jenem „Tatbestand“ stehenden christlichen Theologen. „Die Theologie gleicht darin der Philosophie, daß sie auch Selbsterkenntnis ist“⁹⁾. „Selbsterkenntnis, Selbstaussage ist des Philosophen wie des Theologen wissenschaftlicher Beruf“¹⁰⁾. Diese „Selbsterkenntnis“ wird bei Hofmann zur Aufgabe der systematischen Theologie. Und wie die Philosophie eben deshalb, weil sie „Selbsterkenntnis“ ist, nach idealistischer Wertung die erste Stelle unter den Wissenschaften einnimmt — „nun ist aber eine Wissenschaft dieses Namens um so mehr wert, je mehr der Erkennende den Gegenstand seines Erkennens nicht außer ihm hat, sondern in ihm selbst, ja, sich selbst Gegenstand des Erkennens ist . . . So zahllos die Wahrnehmungen sein mögen, mit denen die letzteren Wissenschaften (die nichtphilosophischen) sich bereicherten, zu einem inneren Verständnis der Materie kommen sie nicht, weil eben das bloß Materielle dem Menschen, der ein vernünftiges Wesen ist, immer fremd und ungleichartig bleibt“¹¹⁾ —, so ist die analoge systematische Theologie das Zentrum der theologischen Disziplinen. Nur von ihr aus, d. h. nur über den Menschen, kommt es „zu einem inneren Verständnis der Materie“, also nur die systematische Theologie eröffnet das Verständnis dafür, was

⁸⁾ Enzyklopädie, S. 18.

⁹⁾ A. a. O. S. 21.

¹⁰⁾ Schriftbeweis, erste Hälfte, S. 15.

¹¹⁾ Enzyklopädie, S. 20.

in den anderen Disziplinen gemeint ist. Damit werden diese der systematischen zu- und untergeordnet. „Was es wesentlich um die Kirche überhaupt und um die heilige Schrift überhaupt sei, muß sich schon auf dem Wege der systematischen Theologie ergeben haben. Denn die wesentliche Erkenntnis einer Sache kommt nicht auf historischem Wege zu Stande“¹²⁾.

Diese in der „Selbsterkenntnis“ begründete idealistische Wertung der Philosophie resultiert wiederum aus der cartesianischen Orientierung des gesamten Denkens, seit der es feststeht, daß die Wahrheit und Gewißheit einer Aussage ihre Basis in der Selbstgewißheit des denkenden Subjekts hat. Die der Philosophie analoge Definition der systematischen Theologie als „Selbsterkenntnis“ ermöglicht es darum gleichzeitig, in ihr die wissenschaftliche Basis für die Wirklichkeit und Gewißheit der theologischen Aussagen zu finden. Als Wesens-erfassung dessen, was in den anderen — Hofmann nennt sie insgesamt die „historischen“ — Disziplinen gemeint ist und aus ihnen selbst nicht erhoben werden kann und als Basis für die Wirklichkeit des in ihnen Ausgesagten, steht die systematische Disziplin als methodischer Schwerpunkt in der Mitte der Theologie. In der Theologie ist es nicht nur möglich, sondern notwendig, den „historischen Disziplinen“ auf systematischem Weg den sie umfassenden Gegenstandsbereich zu geben und die je nach den Disziplinen verschiedenen „Weisen des Erkennens“ an ihn, auf den sie sich ihrer eigenen Intention nach nicht ohne weiteres richten, zu binden. Systematisch und d. h. nun also durch „Selbsterkenntnis“ des Theologen als Christen stellt sich der „einheitliche und in sich geschlossene Gedanke Gottes“ dar, der die der Theologie zugeordneten „Stoffe und Bestandteile“ gegen jede andere Zuordnung abgrenzend als einer einheitlichen theologischen Wissenschaft zugehörig einleuchtend machen kann.

Die Übernahme idealistischer Wissenschaftskategorien darf nicht den Blick dafür trüben, daß Hofmann versucht, den Primat der Philosophie in der Wissenschaftstheorie zu brechen. Wenn Bedenken gegen seine Durchführung der wissenschaftlichen Kohärenz nach idealistischem Modell angemeldet werden müssen, so haben sie ihren Grund nicht in der wissenschaftstheoretischen Intention als solcher. Diese erfaßt das Problem und will es theologisch sachgemäß lösen. Aber der von Hofmann beabsichtigte Durchbruch gelingt nicht. Die systematische Theologie wird wissenschaftstheoretisch nun doch ein der Philosophie ähnliches Unternehmen. Aus dem spontanen „menschlichen Erkenntnistrieb“ wird wieder ein philosophisch bestimmter, von der Philosophie seinen Gegenstand, den Menschen, übernehmender Erkenntnisakt. Hofmann meint zwar den Menschen, in dem der Geist

¹²⁾ A. a. O. S. 26.

Gottes wirkt, er meint den Christus praesens, aber er blickt in auffallender erkenntnistheoretischer Umkehrung der von ihm immer wieder betonten Sachordnung primär auf den Menschen, von dem aus er seine Aussagen über den heiligen Geist und über Christus macht. Reicht die Versicherung, daß Christus und sein Geist am Werke sind, aus, die Gefahr einer folgenschweren Verwechslung zu bannen? Hofmann will nicht Anthropologie treiben, im Gegenteil. Mit seiner Fassung des Kohärenzprinzips beabsichtigt er eine der Theologie gemäße Umformung, die ihre aus ihrer Sache sich ergebende Freiheit von den philosophisch bestimmten allgemeinen Wissenschaftsbegriff demonstrieren soll. Aber faktisch, auf Grund des ihm unbewußten Subjektivismus als Folge seiner pietistisch gestimmten Frömmigkeit und der idealistischen Orientierung seines Denkens gerät er mit seiner Definition der systematischen Theologie doch wieder in seine Abhängigkeit. Wie soll im Ernst einleuchten, daß die Theologie nicht nötig hat, ihre Wissenschaftlichkeit vor der „wissenschaftlichen Organisation“ auszuweisen, wenn Erkenntnisgegenstand und Erkenntnisakt faktisch philosophisch bestimmt, an der Philosophie als dem Mutterboden der „Idee der Wissenschaften“ ausgerichtet sind? Hofmann ist mit seiner Definition gezwungen, die Theologie innerhalb dieser unter Erfüllung der dort geltenden Maßstäbe als Wissenschaft auszuweisen. Indem er sich wirklich dieser Aufgabe zuwendet, zeigt es sich, daß seine Definition der zentralen theologischen Disziplin, der systematischen Theologie, seinen Ansatz zu einer selbständigen theologischen Wissenschaft unabhängig von der Idee der Wissenschaften nicht zur Entfaltung kommen läßt. So hat die Unterstellung der Theologie unter das Prinzip der Kohärenz, die ermöglicht wird durch die idealistische Orientierung der systematischen Disziplin, die Preisgabe dieses so bedeutsamen Ansatzes zur Folge. Faktisch wird hiermit die Theologie der „Organisation der Wissenschaften“ wieder eingeordnet.

Dieselbe Einsicht in das wissenschaftstheoretische Problem, aber auch dieselben Bedenken sind gültig für die übrigen von Hofmann verwendeten wissenschaftstheoretischen Postulate. „Sie (die Theologie) ist selbständige und unabhängige Erkenntnis eines ihr allein eignenden Gegenstandes. Aber sie ist auch unabhängig von einem äußeren Bestimmungsgrund, meint man das kirchliche Bedürfnis oder die kirchliche Autorität...“¹³⁾. D.h. die Theologie ist als solche auch dem *Unabhängigkeitsprinzip* unterstellt. Daß Hofmann sie mit dieser Formulierung als eine Größe sui generis deutlich herausstellt, zeigt wiederum die gegen die Verphilosophierung gerichtete Ausgangsstellung seines Denkens. Mit der betonten Unabhängigkeit von der „kirchlichen Autorität“ und dem „kirchlichen Bedürfnis“ meldet sich

13) A. a. O. S. 21.

allerdings die Frage, wie weit hier die kirchliche Ausgangsstellung zugunsten jener subjektivistischen Tendenz aufgegeben ist, die eine Seite des Zusammenhangs von Glaube, Kirche und Schrift einseitig herausstellt und von den übrigen zu isolieren droht.

Daß die Theologie weiter das *Satzprinzip* erfüllen muß, d. h. daß es für alle ihre Sätze erforderlich ist, daß sie wahr sind, erscheint zunächst selbstverständlich und unproblematisch. Es ist aber zu bedenken, daß die Behauptung des Wahrseins die Begründung dieser Behauptung einschließt, daß es also erforderlich ist, das behauptete Wahrsein beweisen zu können.

So ergibt sich als letztes, mit dem Satzprinzip korrespondierend, das Prinzip der *Kontrollierbarkeit*, das die Begründung einer behaupteten Wahrheit in Kriterien sich vollziehen läßt, an denen diese auf ihre Richtigkeit hin kontrolliert werden kann. Die Gefahr eines rationalisierenden, den Gegenstand der Theologie wissenschaftlich einsichtig machen wollenden Zuges ist hier nicht zu übersehen. Aber Hofmanns kirchlicher Realismus ist stark genug, um der Problematik einer solchen Einsichtigmachung nicht zu verfallen. Die geforderte Kontrolle wird nicht durch Vernunftkriterien, sondern durch die Schrift vollzogen, die auf diesem Wege der gefährlichen subjektivistischen Tendenz energisch in den Weg tritt.

Schellbach findet bei Hofmann auch noch das *Konkordanzprinzip*. „Der neu auftauchende Entwicklungsgedanke, das Prinzip des Werdens, das die gesamte Wissenschaft der damaligen Zeit in seinen Bann zog, ist bei der Frage der Konkordanz das Zugeständnis, das Hofmann seiner Zeit gegenüber macht und durch das er seine Unabhängigkeit verliert“¹⁴⁾. Ob man aber so eindeutig den bei Hofmann vorhandenen „Entwicklungsgedanken“ vom Konkordanzprinzip her verstehen darf, erscheint zweifelhaft. Heinrich Scholz definiert folgendermaßen: „In einer Wissenschaft dürfen nur Sätze auftreten, die das physikalisch und das biologisch Unmögliche respektieren; das soll heißen, nur Sätze, die den Sätzen ‚unserer‘ Physik und ‚unserer‘ Biologie nicht widersprechen“¹⁵⁾. Wie verhält sich demgegenüber die „wunderbare“ Geschichte, bei der das Wunderbare nach Hofmann geradezu konstitutiv ist? Ein modernistischer Hofmann erscheint von daher doch sehr wenig glaubhaft. Die Gründe für die Heilsgeschichte, verstanden als Entwicklungsgeschichte liegen tiefer und sind nicht einfach als Zugeständnis an die Zeit erklärbar.

Daß Hofmanns Wissenschaftsbegriff wesentlich am Idealismus orientiert ist, kann nicht geleugnet werden. Aber diese Orientierung ist keine ungebrochene. Sein sehr bewußt vorgetragener Versuch, den

¹⁴⁾ Schellbach, Theologie und Philosophie bei v. Hofmann, S. 154 ff.

¹⁵⁾ Scholz, a. a. O. S. 23.

philosophischen Primat in der Wissenschaftstheorie zu durchbrechen, macht sich durchaus bemerkbar und ist Hofmanns kritischer Widerspruch zu sich selbst. Ihm wird das Dilemma zwischen seinem wissenschaftstheoretischen Ansatz und dessen Durchführung nicht bewußt. Nach wie vor ist er davon überzeugt, gerade so die Theologie methodisch als selbständige Wissenschaft grundzulegen. Hier zeigt sich seine durch seine pietistische Herkunft und sein geschichtliches Interesse motivierte, ihm unbewußte Abhängigkeit von dem die Zeit beherrschenden Idealismus. Unbewußt insofern, als er nicht in der Lage ist, die Grundrichtung seines Denkens als zur Philosophie tendierend, ja philosophisch orientiert kritisch wahrzunehmen. Ein Zug zur Bagatellisierung, wenn er einmal auf dieses Problem hin angesprochen wird, ist kennzeichnend für ihn. So schreibt er: „... durch die philosophische Schule bin ich so wenig gegangen, daß ich es mir zur Schande rechne“. „Wenn diese Kenntnissnahme von den Lebensbewegungen der Philosophie auf meine theologische Richtung und Tätigkeit einen Einfluß gehabt, so bin ich mir dessen wenigstens nicht bewußt“. Und auf die Frage von Delitzsch: „Erklärt sich dies (der philosophische Einfluß) daraus, daß Du durch die philosophische Schule hindurchgegangen, oder nur daraus, daß Du ein Kind Deiner Zeit bist?“ antwortet er: „Wenn eines von Beidem sein muß, so wird wohl das letztere der Fall sein“¹⁶⁾. Es ist eine unbewußte, wenn auch gefährliche Abhängigkeit, die als solche zu werten ist. Der gewiß nicht gelungene, aber doch mit aller Deutlichkeit in Angriff genommene *Versuch*, die Theologie aus einem ihr eigenen Prinzip als Wissenschaft zu konstituieren, macht auf jeden Fall Hofmanns wissenschaftstheoretische Überlegungen wichtig und interessant.

2. Der Erkenntnisgegenstand

„1. Das Christentum ist ein *Verhältnis persönlicher Gemeinschaft Gottes und der Menschheit*, oder der Liebe und Gegenliebe, also ein *Verhältnis Gottes* nicht bloß als der Macht, deren die Welt ist, sondern als des sein selbst Seienden, des ewigen Ich zum gewordenen Ich. 2. Vermittelt ist die *Liebesgemeinschaft Gottes und des Christen* in dem Menschen Jesus Christus, nicht in irgendetwas von ihm, sondern in ihm selbst. Der Christ steht mit Gott in persönlicher *Gemeinschaft*, indem mit Jesus Christus“¹⁷⁾. Diese Definition, daß das Christentum durch Christus vermitteltes „Verhältnis“, „Gemeinschaft“, daß es, wie Hofmann auch betont sagen kann, „Tatbestand“ dieses

¹⁶⁾ Theol. Briefe, S. 28—37.

¹⁷⁾ Schriftbeweis, erste Hälfte, S. 35.

„Verhältnisses“, dieser „Gemeinschaft“ ist, finden wir bekanntlich immer wieder bei ihm. Wir stellten schon fest, wie im Zusammenhang mit seiner Fassung der Heilsgeschichte diese Begriffe bei ihm ursprünglich föderaltheologische Züge enthalten, die unter dem Einfluß der pietistisch gestimmten Frömmigkeit und der idealistischen Geschichtsphilosophie aber markierter und konsequenter in subjektivistischer Richtung ausgezogen werden. Es ist das wissenschaftstheoretische Erfordernis, auf systematischem Wege den theologischen Disziplinen einen sie umfassenden Gegenstandsbereich zu geben, der in der Lage ist, sie an sich zu binden, das diesen subjektivistischen Sog ausbildet. Die methodisch wesentlich nach idealistischem Modell entworfene theologische Wissenschaft muß sich von ihren Voraussetzungen her ihres Gegenstandes versichern und den vielschichtigen Begriff Christentum auf eine Formel bringen, die in der Lage ist, die Basis abzugeben, aus der sich der Inhalt des Christentums systematisch, d. h. nun aber durch „Selbsterkenntnis“, entfalten läßt. „In der einfachsten Fassung des Christentums ist der ganze Reichtum seines Inhalts beschlossen und kann sich dazu entfalten. Freilich aber ist solche Zurückführung des eigenen Christentums auf seine einfachste und allgemeinste Gestalt selbst schon wissenschaftliche Tätigkeit. Es bedarf dabei schon eines durchgebildeten Vermögens, das Mannigfaltige auf seine Einheit zu bringen“¹⁸⁾. In diesem Sinne heißt es jetzt: „Alle Beschäftigung der christlichen Theologie hat zum Inhalt das Verhältnis zwischen Gott und Mensch in Christo“¹⁹⁾. „Verhältnis“, d. h.: „Er (der Christ) steht in einem tatsächlichen Verhältnis zu Gott, dessen Wesenheit es ist, daß er in Christo seinen Mittler hat. Da wird man denn nicht die eine Seite dieses Verhältnisses ablösen dürfen von der anderen. Es kann nicht Gott abgesondert für sich Gegenstand der Betrachtung werden, geschweige, daß aus einer so gewonnenen Gotteserkenntnis jenes in Christo vermittelte Verhältnis zwischen Gott und den Menschen erst hergeleitet werden dürfte. Ist's doch selbst bei der Religionsphilosophie so, daß sie auf falsche Sätze kommt, wenn sie Gott ohne Beziehung auf den Menschen und den Menschen ohne Beziehung auf Gott zum Gegenstand hat. Die Religion ist eben ein Verhältnis, eine Gemeinschaft Gottes und der Menschheit, und so kann eine Religionswissenschaft immer nur von Gott handeln in seiner Beziehung zum Menschen und umgekehrt“²⁰⁾. Darum ist zunächst das Christentum als Erkenntnisgegenstand der Theologie weder etwas rein Subjektives — das Basieren der Theologie auf der subjektiven, auf sich selber stehenden Frömmigkeit ist nach Hof-

18) Enzyklopädie, S. 31.

19) Dogmatikkolleg 1842, bei Wapler, S. 379.

20) Enzyklopädie, S. 47 ff.

mann ausdrücklich der Irrtum Schleiermachers ²¹⁾ — noch aber beschreibt es rein objektiv die Gottes- und Christusgeschichte. Sondern mit der Bezeichnung „Verhältnis“ wird es gleichsam subjektiv-objektiv definiert, es umfaßt beide Seiten. „Der Gegensatz zwischen objektiv und subjektiv paßt eben überall nicht, um damit das Verhältnis dessen, wie es jetzt zwischen Gott und uns steht, zu dem, was sich vorher zwischen Gott und der Menschheit begeben hat, auszudrücken“ ²²⁾. Das Christentum des einzelnen, mein (subjektives) Christentum partizipiert an dem (objektiven) umgreifenden Verhältnis Gottes und der Menschheit, das durch Christi innerhalb der Geschichte geschehenes Werk mit seiner geschichtswendenden Qualität hergestellt wurde. „Es ist ein Verhältnis Gottes und der Menschheit, an dem ich als Glied der Menschheit beteiligt bin“ ²³⁾. Das Verhältnis ist ein neuer, ein für allemal geschehener geschichtlicher Sachverhalt, in dem als seinem Werk sich das Christusgeschehen manifestiert, der aber immer in Relation steht zur Existenz des einzelnen Christen, in der er erscheint und seine Wirklichkeit erweist.

Es gibt darum weder eine subjektive Seite, die nicht gleichzeitig die objektive mitbeinhaltet — „ich dagegen, der ich von dem . . . einheitlichen Tatbestand dessen ausgehe, was den Christen zum Christen macht, habe gleich hieran nicht etwas lediglich Subjektives, sondern es liegt darin unmittelbar ein objektiv Gegenwärtiges enthalten, ohne das es einen solchen Stand des einzelnen Subjekts gar nicht gäbe . . .“ ²⁴⁾ — noch eine objektive Seite, die nicht gleichzeitig die subjektive mitbeinhaltet: „Nicht außerhalb der Menschheit und ihrer Geschichte hat Gott die Sendung seines Sohnes vorbereitet oder ihn erscheinen und sein Werk ausrichten lassen, und nicht eine bloße ‚Frucht und Folge‘ dessen, was Gott in Christo getan hat, ist die Wiederherstellung der Menschheit in die Gemeinschaft mit ihm, sondern letztere ist im ersteren selbst geschehen und kommt nun uns einzelnen zugute“ ²⁵⁾. Deshalb kann hier auch nur beziehungsweise von einem Unterschied zwischen objektiv und subjektiv geredet werden, nur insofern ein Unterschied besteht zwischen Christus als dem Bewirker des Verhältnisses zwischen Gott und Menschheit und dem einzelnen Christen, der an ihm partizipiert. „Es gibt keine andere berechnete Unterscheidung zwischen einer objektiven und einer subjektiven Seite des Christentums, als daß man das in Christo vermittelte Verhältnis zwischen Gott und der Menschheit unterscheidet,

²¹⁾ Vgl. Dogmatikkolleg 1842, bei Wapler, S. 381 ff.

²²⁾ 4. Schutzschrift, S. 13.

²³⁾ Ethik, S. 17.

²⁴⁾ 4. Schutzschrift, S. 18.

²⁵⁾ A. a. O. S. 13.

wie es in der Person Christi selbst vorhanden ist, und wie es in den einzelnen Menschen zur Verwirklichung kommt“²⁶⁾). Aber nun wird, entsprechend dem wissenschaftstheoretischen Gesetz, nach dem Hofmann angetreten ist, in jener Umkehrung der Sachordnung, von der wir schon sprachen, aus der subjektiven Seite des Verhältnisses methodisch die objektive Seite, die in ihr, sie umgreifend, gegenwärtig ist, erschlossen. Diese objektive Seite ist jener durch Christus ein für allemal gewirkte geschichtliche Sachverhalt, der im Christus praesens beschlossen dem Glauben gegenwärtig ist, der nun aber, infolge jener erkenntnistheoretischen Umkehrung auf sich selbst statt auf den Christus praesens blickend, sich in seinem Sosein als Gegenwart einer heilsgeschichtlichen Entwicklung versteht, für die die in der Schrift bezeugte Geschichte ihre sie kausierende Vergangenheit ist und aus der die in der Schrift verheißene Zukunft resultiert. D. h. die objektive Seite wird zur Heilsgeschichte im Hofmannschen Sinne. Aus dem christlichen Subjekt ist die ganze Heilsgeschichte zu erschließen. „Das Verhältnis Gottes und der Menschheit, wie es in uns gegenwärtig ist, gibt sich einerseits als geschichtlicher Vollzug eines ewigen Verhältnisses, andererseits als die *Mitte der Vollzugsgeschichte* dieses letzteren zu erkennen . . . Die Vergangenheit erkennt man an der Gegenwart als die geschichtliche Voraussetzung, die Zukunft als die geschichtliche Erfüllung derselben. Denn das gegenwärtige Verhältnis Gottes und der Menschheit trägt notwendig vermöge seiner Vollkommenheit die Merkmale der in ihm zum Abschluß gekommenen Geschichte in der Art an sich, daß sich ihm alle wesentlichen Tatsachen derselben in der ihnen wesentlichen Folge absehen lassen müssen“²⁷⁾). Diese subjektiv-objektive Definition des Christentums mit ihrem erkenntnistheoretischen Ansatz im christlichen Subjekt erfüllt den doppelten Zweck, daß sie erstens den ganzen Inhalt christlichen Glaubens und d. h. bei Hofmann die ganze (objektive) Heilsgeschichte umfaßt und daß sie zweitens diesen Inhalt in seiner (subjektiven) Verwirklichung, nämlich in der Existenz des Christen, mit dem und durch den sich der objektive Inhalt erschließt, verankert und sichert.

Somit ist also der eigentliche Erkenntnisgegenstand der Theologie das christliche Subjekt selber. Genau so will Hofmann es auch verstanden wissen. „Freie Wissenschaft ist die Theologie nur dann, wenn eben das, was den Christen zum Christen macht, sein in ihm selbstständiges Verhältnis zu Gott, in wissenschaftlicher Selbsterkenntnis und Selbstaussage den Theologen zum Theologen macht, wenn ich der

²⁶⁾ A. a. O.

²⁷⁾ Schriftbeweis, erste Hälfte, S. 13 — vgl. Weth, Die Heilsgeschichte, S. 90: „Der gegenwärtige Tatbestand, den das Individuum erlebt, ist identisch mit der innersten Wirklichkeit aller vergangenen, augenblicklichen und zukünftigen Geschichte.“

Christ mir dem Theologen eigenster Stoff meiner Wissenschaft bin“²⁸⁾. Erkenntnisgegenstand ist der Theologe sich selbst, sein Christsein, „wie er es mit allen gemeinsam hat, die Christen sind . . . Wie es ist vor aller Entfaltung in die Mannigfaltigkeit seines Reichums“²⁹⁾. Der Beziehungspunkt aller theologischen Aussagen ist für Hofmann das Ich des Theologen als Christen, auf das hin das „Mannigfaltige“ auf seine Einheit gebracht und aus dem es wiederum „entfaltet“ wird. Die Tatsache, daß ich Christ bin, das subjektive Christsein als Repräsentanz des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch ist letzten Endes die „einfachste und allgemeinste Gestalt“ des Christentums. Hier ist das Christentum „ein in sich geschlossener Tatbestand, der sich gleich bleibt in seiner allgemeinsten und entfaltetsten Gestalt“³⁰⁾.

Daß hinter der subjektiv-akzentuierten, subjektiv-objektiven Definition des Christentums und damit des Erkenntnisgegenstandes der Theologie, die dazu führt, daß das christliche Subjekt sich selbst Objekt des Erkennens wird, die der Philosophie analoge Bestimmung der systematischen Theologie als „Selbsterkenntnis“ steht, ist leicht einzusehen. Es darf aber nicht übersehen werden, daß die subjektiv-objektive Definition als solche in ihrer Wurzel ein Versuch ist, dieses, daß Gott in Christus für den Menschen ist und auf Grund dessen der Mensch für Gott sein darf, wissenschaftlich auszudrücken. Seine naiv subjektivistische Haltung läßt Hofmann das Problem, das er damit anschneidet, nicht zum Bewußtsein kommen. Daß die Sachordnung trotzdem nach seiner Absicht christozentrisch orientiert bleibt, ist der wiederum bei ihm selbst angelegte Widerspruch zu sich selbst.

3. Die Einheit der theologischen Wissenschaft

Nachdem wir die Grundlagen von Hofmanns theologischer Methode geklärt haben, können wir uns nun der Ausführung des hier angelegten Programms, seinem Versuch, eine selbständige, in sich geschlossene theologische Wissenschaft zu begründen, zuwenden.

a) Die systematische Theologie I (Dogmatik)

Die systematische Theologie als die zentrale, alle anderen Disziplinen mit sich und so untereinander verbindende theologische Disziplin ist als solche ganz und ausschließlich „Selbsterkenntnis“ des Theo-

²⁸⁾ Schriftbeweis, erste Hälfte, S. 10.

²⁹⁾ Enzyklopädie, S. 29 ff.

³⁰⁾ A. a. O.

logen als Christen. „Demnach will und muß dasselbe (nämlich das „selbständige Dasein“ des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch in mir), wo man es sich zur Erkenntnis und Aussage bringen lassen will, rein nur es selber bleiben, unvermengt mit dem, ungestört durch das, was außer ihm, also außer uns wo irgend gelegen ist. Und ob das außer uns Gelegene in noch so naher, in ursächlicher Beziehung (!) steht zu dem in uns, und ob es sich als die gleiche Wahrheit unzweifelhaft zu erkennen gibt: hier gilt es, die eine nächste Aufgabe rein für sich, in geschlossener Selbständigkeit zu vollziehen“³¹⁾. Was sie auf diesem Weg findet, ist das in der Existenz des Christen beschlossene System der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft umfassenden Heilsgeschichte.

Diese stellt sich als eine Folge von „Tatsachen“ dar, die alle Stufen der Verwirklichung des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch sind. Als solche sind sie der natürlichen Wahrnehmung nicht zugänglich, denn es handelt sich hier um Geschichte von Gott her, d. h. um ihrem Wesen nach „wunderbare“ Geschichte. Allein im Bewußtsein des Christen erweisen sie sich als wirklich und seine Explikation ergibt darum den wesentlichen Gang der Heilsgeschichte. Daneben hat das Christentum „in seiner Geschichtlichkeit“ auch „eine Seite, wo es Gegenstand der natürlichen Wahrnehmung ist, sofern es eben in der sinnlich wahrnehmbaren Welt sich begeben hat, was seine Vergangenheit ausmacht, und sich begibt, was seine Gegenwart bildet, und sich begeben wird, was seine Zukunft bringt“³²⁾. Diese für die natürliche Wahrnehmung evidente Seite wird, ohne daß damit die Geschlossenheit des heilsgeschichtlichen Systems aufgehoben wird, diesem einverleibt. Weil sie dabei aber dem heilsgeschichtlichen, also einem für die natürliche Wahrnehmung nicht erkennbaren Zusammenhang eingefügt werden, „verändern“ ihre Fakten „ihre Natur“, sie werden „gleichartige Bestandteile der heiligen Geschichte“, denn erst in diesem Zusammenhang tritt ihre wahre Bedeutung und ihr wahrer Charakter zutage. Z. B.: „daß der Mensch der sichtbaren Welt angehört, verwandelt sich in den Satz, daß die Welt in der Abzielung auf ihn geworden ist“ usw.³³⁾. Die zur Heilsgeschichte explizierte systematische Theologie setzt sich somit zusammen aus den durch Selbsterkenntnis des Theologen erschlossenen wesentlichen Verwirklichungsstufen dieser Geschichte und bestimmten, mit ihr zusammenhängenden aber für die „natürliche Wahrnehmung“ evidenten Tatsachen.

Die Explikation selbst vollzieht sich als eine Art Schlußverfahren,

31) Schriftbeweis, erste Hälfte, S. 11.

32) Ethik, S. 20.

33) A. a. O.

in dem die aus der Existenz des christlichen Theologen die diese verursachenden Voraussetzungen und die sich aus ihr ergebenden Folgen erschlossen werden. Hofmann verwendet hier den Begriff der „Evolution“³⁴⁾, um anzuzeigen, daß es sich hier im eigentlichen Sinne des Wortes um „Entfaltung“ eines gegebenen Tatbestandes handelt, der als solcher das Entfaltete impliziert. In der ersten Hälfte seines „Schriftbeweises“, im sog. „Lehrganzen“, hat er in acht „Lehrstücken“ auf knapp zwanzig Seiten zu zeigen versucht, wie er es meint. Vom innertrinitarischen Verhältnis bis zur eschatologischen Vollendung ist dort der ganze Gang der Heilsgeschichte aufgezeichnet. So verstanden ist Hofmanns systematische Theologie aber nicht mehr Dogmatik im alten Sinn, sondern nach Inhalt und Anlage zur Heilsgeschichte geworden.

Die Funktion der systematischen Theologie innerhalb der gesamten theologischen Wissenschaft besteht darin, „*kritisches Prinzip*“ zu sein erstens in bezug auf das, was es „*wesentlich*“ um die theologischen Fakten ist, und zweitens in bezug auf ihre „*Gewißheit*“. Es ist einerseits das noch nicht zur Heilsgeschichte explizierte, also das persönliche Verhältnis des Christen zu Gott als solches, das zum „kritischen Prinzip“ von Kirche und Schrift wird. Hier läßt es erkennen, „was es wesentlich um die Kirche überhaupt und um die heilige Schrift überhaupt sei“. Und es ist andererseits die aus diesem persönlichen Verhältnis explizierte Heilsgeschichte, die ebenfalls als „kritisches Prinzip“ die für die Theologie notwendigen gewissen „Tatsachen“ erstellt. Auf diese Weise kommt es „in der theologischen Systematik“ zu einer „für das Bedürfnis der Zeitlichkeit notwendigen wissenschaftlichen Gewißheit“³⁵⁾. Das systematisch gewonnene „kritische Prinzip“ hat also eine doppelte Gestalt. Es ist das System *implizierendes* und es ist zum System expliziertes also *explizites* „kritisches Prinzip“: „. . . dabei kann es nicht bleiben, daß der theologische Systematiker bloß Überliefertes zusammenstellt. Denn nimmt er dieses, welches Stoff seines Systems wird, als das Wahre hin, der biblische Theologe es entnehmend der Schrift, der kirchliche aus den Bekenntnisschriften, auf welchen Grund hin nimmt er das als wahr an? Oder nimmt er es nur als ein zu Sichtendes und zu Sonderndes, woher nimmt er das Prinzip dieser Kritik? Das zur Kritik angewendete Prinzip muß fähig sein, sich selbst zum System zu machen, denn ein Prinzip, in welchem nicht schon das Ganze enthalten ist, ist keins“³⁶⁾.

Auf dieser ihrer Funktion als „kritisches Prinzip“ beruht die zentrale Stellung der systematischen Theologie. Sie ist die Klammer, die

³⁴⁾ Enzyklopädie, S. 48.

³⁵⁾ Theol. Briefe, S. 69.

³⁶⁾ Enzyklopädie, S. 42 ff.

die Kohärenz aller theologischen Disziplinen ermöglicht. Als „kritisches Prinzip“ gibt sie den „selbständigen Gedanken“, den „einheitlichen und in sich geschlossenen Gedanken Gottes“ an, der aufzeigt, daß alle Disziplinen „wesentlich“ der Theologie zugehören, also nur von dort her zu verstehen sind³⁷⁾, und der in seiner Gewißheit die Basis gibt für die Gewißheit der theologischen Aussagen. „Der Ausgangspunkt der theologischen Wissenschaftslehre ist ein und derselbe mit dem Ausgangspunkt der systematischen Theologie. Denn ist Theologie die Wissenschaft des Christentums, so beginnt sie notwendig damit, diesen ihren Gegenstand zu benennen, also die Frage zu beantworten, welcher und was für ein Erkenntnisgegenstand das Christentum sei, indem hieraus sich das Gesetz dieser Erkenntnis ergeben muß. Die Beantwortung aber jener Frage ist Aussage einer Erfahrungstatsache, über welche, wie es die Natur einer Erfahrungstatsache mit sich bringt, nicht hinausgegangen werden kann“³⁸⁾.

b) Die systematische Theologie II (Ethik)

Die Ethik nimmt unter den theologischen Disziplinen insofern eine Sonderstellung ein, als dasselbe christliche Subjekt, aus dem die heilsgeschichtliche Dogmatik ihren Inhalt erschließt, auch hier Erkenntnisgegenstand ist. „Der wiedergeborene Mensch ist uns das Subjekt der Ethik“³⁹⁾. Während die Dogmatik das „Verhältnis“ nach der Seite des Verhaltens Gottes zum Menschen hin behandelt, das im einzelnen Christen zur Erscheinung kommt und greifbar wird, behandelt die theologische Ethik dieses „Verhältnis“ nach der Seite des Verhaltens des Christen zu Gott hin. „Wenn wir nun an die andere Seite gehen, das in Jesu Christo vermittelte, das christliche Verhalten des Menschen zu Gott zu beschreiben, so stehen wir an dem Punkte, wo unsere eigentliche Aufgabe (die Darstellung der Ethik) beginnt“⁴⁰⁾. Es sind zwei Seiten derselben Sache, die in der Dogmatik und in der Ethik zur Sprache kommen, denn das „Verhältnis“ Gottes und des Menschen umfaßt beides, das Verhalten Gottes zum Menschen in Christus und auf Grund dessen das entsprechende Verhalten des Menschen zu Gott. Das Medium, der Brennpunkt, in dem sie sich treffen, ist der „wiedergeborene“ Mensch als Subjekt und Objekt der Theologie.

Als dieser „wiedergeborene“ Mensch ist er sich seines So-Seins „ursprünglich“ gewiß, er erfährt sich als Wirklichkeit. Darum ist die Ethik „*Beschreibung einer sittlichen Wirklichkeit*“⁴¹⁾, eben der Wirklichkeit des „wiedergeborenen“ Menschen. Und darum: „Wenn es nun

37) Siehe S. 41 ff.

39) A. a. O. S. 5, 83 u. ö.

41) A. a. O. S. 79, 84.

38) Ethik, S. 13.

40) A. a. O. S. 70.

eine sittliche Wirklichkeit ist, die wir beschreiben, so ist die richtige Form dieser unserer theologischen Ethik nicht die, daß wir eine Forderung aussprechen dessen, was sein soll, sondern daß wir beschreiben, was *ist*“⁴²⁾).

Als dieser ist auch der Gegenstand der Ethik heilsgeschichtliche Gegenwart, nun aber im Hinblick auf das Handeln des in die Heilsgeschichte eingegliederten christlichen Subjekts. Auch die Ethik ist eingeordnet in den heilsgeschichtlichen Zusammenhang, d. h. zunächst, was heilsgeschichtliche Vergangenheit ist, ist ethisch überwundenes Stadium. So kommt „Sünde nur in Betracht . . . als das Verhalten, wider das der Christ in seiner Eigenschaft als Christ ist“. Und so steht die Gegenwart unter einem „noch nicht“ im Hinblick auf die vollendende Zukunft. „Wiederum ist er das, was er als Christ ist, in der angeborenen Natur, als ein von Natur sündiger und dem Tode unterworfenen Mensch“⁴³⁾, was sich ethisch als „Trübung des sittlichen Bewußtseins“ in Gestalt sittlicher „Kollisionen“ äußert⁴⁴⁾. Der Christ ist aber grundsätzlich fähig, diese „Kollisionen“ zu überwinden. „Das christliche Subjekt muß (und kann also) sich alsdann selbst richtig stellen und sich auf das wirkliche Verhältnis der sittlichen Aufgaben zueinander besinnen“⁴⁵⁾. Die gegenwärtige Existenz des Christen als „sittliche Wirklichkeit“ wird also durch die „Kollisionen“ nicht in Frage gestellt. Und für die Zukunft bedeutet das, daß, während die Dogmatik die heilsgeschichtliche Zukunft aus der Gegenwart erschließt, die Ethik ein Tun auf diese Zukunft hin beschreibt. „Sein Tun, in welchem er seinem Besitzstand gemäß ist und diese Gesinnung betätigt, werden wir nicht bloß als eine Heilsbewahrung bezeichnen können, sie ist eine Selbstbetätigung des Christen, die seinen Heilsbesitz stetig steigert und hiermit die Heilsverwirklichung, das Reich Gottes, fördert“⁴⁶⁾.

Dogmatik und Ethik gehören also als eine Disziplin zusammen, beide ergänzen sich zur systematischen Theologie, deren Gegenstand das gegenwärtige persönliche Verhältnis zwischen Gott und Mensch ist, das sich in die Heilsgeschichte expliziert. Als solche „theoretische“, nämlich das christliche Subjekt betrachtende und beschreibende Disziplin steht sie den historischen Disziplinen gegenüber.

c) Die historische Theologie

Die historischen Disziplinen unterscheiden sich generell von der systematischen Theologie dadurch, daß sie nicht auf „Selbsterkenntnis“ beruhen, sondern ihren jeweiligen Gegenstand außerhalb des

⁴²⁾ A. a. O.

⁴³⁾ A. a. O. S. 71.

⁴⁴⁾ A. a. O. S. 75.

⁴⁵⁾ A. a. O. S. 73.

⁴⁶⁾ A. a. O. S. 84.

Ich haben. „Hier ist das Christentum ein Gegenstand der historischen Tätigkeit, weil es den Gegenstand außer sich hat“⁴⁷⁾. Sachlich gruppieren sie sich um Schrift und Kirche: „Wenn auch die Schrift in uns lebt, weil wir in ihr, so ist sie doch etwas außer uns, und wenn wir uns auch dagegen verwahren, nicht einzeln in Christo zu stehen, so sehen wir doch das kirchliche Gemeinwesen außerhalb unser“⁴⁸⁾. Dieses außerhalb, „historisch“ in diesem Sinne Gegebene ist nun aber ein „Mannigfaltiges“, und es gilt: „Ich habe die Schrift nicht verstanden, solange sie nur ein Konglomerat von Einzelem ist, sondern erst, wenn sie eine einheitliche geworden ist“⁴⁹⁾. Dasselbe gilt mutatis mutandis von der Kirche.

d) Die Korrelation zwischen systematischer und historischer Theologie

Hier nun setzt die Funktion der systematischen Theologie als „kritisches Prinzip“ ein. Es ist der Theologe, der dieses „kritische Prinzip“ mitbringt und das dort Erkannte in Schrift und Kirche „wieder-erkennt“. So heißt es in bezug auf die Schrift: „Daß der Christ jene Heilserkenntnis mitbringt für seine theologische Tätigkeit der Schriftauslegung, das befähigt ihn, dieselbe Heilswahrheit, die in ihm liegt, überall wiederzuerkennen“⁵⁰⁾. Und in bezug auf die Bekenntnisse als eines Teils des Handelns und Redens der Kirche: „Wir erkennen dieses Christentum (nämlich das im eigenen Christsein in Erscheinung tretende) wieder in dem des lutherischen Bekenntnisses“⁵¹⁾.

Dieses „Wiedererkennen“ gilt entsprechend der Doppelheit des „kritischen Prinzips“ in seiner implizierenden und expliziten Gestalt in doppelter Hinsicht. In seiner implizierenden Gestalt erkennt es in dem „historisch Mannigfaltigen“ den „einheitlichen Gedanken“ wieder, der das in diesem Gemeinwesen verstehen läßt. Hier berührt sich das „Einheitliche“ des implizierenden „kritischen Prinzips“ mit der „Mannigfaltigkeit“ des „Historischen“. In seiner expliziten Gestalt „entfaltet“ es dem „historisch Mannigfaltigen“ analog „Mannigfaltiges“ und gibt so die Basis für die Gewißheit und den Zusammenhang der historischen Fakten. Hier berührt sich das „Mannigfaltige“ des expliziten „kritischen Prinzips“ mit der Mannigfaltigkeit des „Historischen“.

Weil der christliche Theologe allein den diesem „historisch Mannigfaltigen“ genuinen „einheitlichen“ Beziehungspunkt mitbringt, ist er allein in der Lage, das hier Gemeinwesen „wiederzuerkennen“.

47) A. a. O. S. 18.

48) Enzyklopädie, S. 115.

49) Ethik, S. 18.

50) Enzyklopädie, S. 144.

51) Schriftbeweis, erste Hälfte, S. 8.

Das schließt nicht aus, daß man an dieses Mannigfaltige auch mit einem anderen Beziehungspunkt aus dem Raum des natürlichen Denkens herantreten kann. Es gilt ganz allgemein, daß der Mensch an ein historisch Gegebenes mit einem „Vorurteil“⁵²⁾, also mit einem vorgegebenen Beziehungspunkt, auf den er jeweils das historisch Gegebene bezieht, herantritt. „In Wahrheit ist eine völlige Voraussetzungslosigkeit des Auslegers (das hier Gesagte ist auf die Schrift bezogen, gilt aber naturgemäß auch für die Kirche) . . . etwas Undenkbare. Es kann der Ausleger nicht weder Christ noch Nichtchrist, weder fromm noch unfrohm sein, sondern bloßer Ausleger. Als der, welcher er ist, kommt er an die Schrift heran, und nicht ist er eine tabula rasa, auf welche die Schrift sich selbst malen kann“⁵³⁾. Die Frage heißt nicht „Vorurteil“ oder nicht, sondern die Frage heißt, ob man das richtige, dem „historisch Mannigfaltigen“ genuine „Vorurteil“ mitbringt. „Was aber das Verständnis für die Bedeutung des Einzelnen in seiner Beziehung zum Ganzen des Schriftinhalts anlangt, so fehlt es jenem vermeintlich Unparteiischen, in Wahrheit aber Gleichgültigen an der Fähigkeit, den heilsgeschichtlichen Zusammenhang zu erfassen, welchem das Einzelne angehört, weil ihm mit dem Besitz des Heils auch die Einsicht in das Wesen desselben gebricht.“⁵⁴⁾ Darum ist es „eine ganz andere Geschichte, mit der es der Theologe als mit der es der Historiker zu tun hat“. Und „ebenso verhält es sich mit der Schriftwissenschaft. Für den, welcher sich mit dem Schrifttum der alten Welt beschäftigt, kommt die Sammlung der Schriften, welche die heilige Schrift der christlichen Kirchen bilden, nur als ein Bestandteil desselben, nur als Erzeugnis des menschlichen Geisteslebens in Betracht, als welches es dem übrigen Schrifttum gleichartig ist . . . Dem Theologen dagegen ist es die Urkunde, auf welche sich die Kirche Christi beruft, und mit welcher er sich in der Erwartung beschäftigt, daß sie sich als Wort und Werk desselben heiligen Geistes erweisen werde, dessen Gemeinwesen die Kirche ist“⁵⁵⁾.

Von daher eröffnet sich Hofmann die Möglichkeit, das Prinzip der Kohärenz für die Theologie durchzuführen. „Demnach gestaltet sich seine (des Theologen) sprachliche und geschichtliche Tätigkeit, welche also in Wahrheit auf einen anderen Gegenstand gerichtet ist, als wenn der Philologe dasselbe Schrifttum in den Bereich der seinigen aufnimmt. Obgleich alle Kenntnisse, welche dem Gebiet der im weiteren Sinn des Wortes historischen Wissenschaft angehören, einzeln genommen, sämtlich im Bereiche der historischen oder philologischen Wissenschaft liegen; so ist es doch ein wesentlich anderer Gedanke, welcher sich dort, als welcher sich hier vollzieht, und der Gegen-

52) Hermeneutik, S. 30.

53) A. a. O. S. 23.

54) A. a. O. S. 27.

55) Enzyklopädie, S. 24 ff.

stand der ersteren von dem der letzteren so verschieden, daß sowohl die auf ihn gerichtete Tätigkeit in ihrer Einheitlichkeit gefaßt, eine eigentümliche, als auch das Ergebnis, wenn man nicht bloß das Einzelne, sondern das Ganze desselben in Betracht zieht, ein anderwärts unmögliches ist“⁵⁶⁾. Deshalb heißt es für die Auslegung der *Schrift*: „Die grammatisch-historische Auslegung will geleitet sein durch die Heilserkenntnis des Auslegenden“⁵⁷⁾. Und für die *Kirche* und ihre Geschichte: „Jener wesentlichen Erkenntnis der Kirche, die gleich von vorneherein in unserer Aussage von dem Wesen des Christentums enthalten ist, bedürfen wir, um für das Verständnis der Geschichte der Kirche befähigt zu sein. Denn wieviel man auch davon redet, daß die Geschichte eine Lehrmeisterin sei, so zeigt doch die Erfahrung, daß sie nur denjenigen belehrt, welcher die wesentliche Wahrheit schon mitbringt; sonst zeigt diese Fülle von Tatsachen jedem ein anderes Gesicht“⁵⁸⁾.

Die Kohärenz in der Theologie kann also nicht an den dem historischen Material jeweils entsprechenden „Weisen des Erkennens“ scheitern, denn diese sind an sich wissenschaftlich neutral. Da aber, wo sie als Geschichtswissenschaft oder als Philologie sich zu einer eigenen Wissenschaft konstituieren, liegt in Wahrheit schon ein „Vorurteil“ vor, das die historische oder philologische Arbeit nicht nur beeinflusst, sondern leitet. Daß allein das „Vorurteil“ des Theologen, wie er es als „Heilserkenntnis“ in der systematischen Gestalt des implizierenden „kritischen Prinzips“ mitbringt, das diesem historischen Material genuine ist, ist gegenüber einem anderen „Vorurteil“ zwar nicht zu beweisen, aber evident in der Selbstgewißheit des Theologen als Christen.

Es ist eine ganz bestimmte Hermeneutik, die hier zu Grunde liegt. In ihr schlägt sich der Versuch einer Theologie des dritten Artikels, ansetzend beim durch den heiligen Geist gewirkten Glauben, ebenso nieder, wie die aus der mangelnden Differenzierung zwischen test.sp. s.int. und dem subjektiven Glauben resultierende subjektivistische Tendenz, die ausgeformt wird in der idealistischen Methode, nach der das „Wesentliche“ durch „Selbsterkenntnis“ erfaßt wird. Wenn Hofmann feststellt: „Daß es ein Irrtum war, wenn man meinte, das ἐκρηγνέειν selbst müsse ein anderes sein als sonst“⁵⁹⁾, darf nicht übersehen werden, daß diese allgemeine Hermeneutik ihren Ort im geistigen Klima des Idealismus hat, für den es feststeht, daß „die wesentliche Erkenntnis einer Sache . . . nicht auf historischem Wege zustande“ kommt⁶⁰⁾. Sie ist als solche selbst ein Kind dieser idealistischen Grundanschauung. Auch nur die Intention, aus dem historisch

⁵⁶⁾ A. a. O.

⁵⁷⁾ A. a. O. S. 142.

⁵⁸⁾ A. a. O. S. 256 ff.

⁵⁹⁾ Hermeneutik, S. 5.

⁶⁰⁾ Siehe S. 42 ff.

Gegebenen selbst das in ihm Gemeinte zu erheben, unterliegt von vornherein einer Selbsttäuschung. Für das Verstehen des Historischen ist das „Vorurteil“ konstitutiv.

Damit bestätigt sich genau das, was uns in der wissenschaftstheoretischen Grundlegung begegnete. Hofmann führt die Kohärenz für die Theologie mit Hilfe einer besonderen, idealistisch beeinflussten Fassung des Kohärenzprinzips durch. Der „einheitliche Gedanke“, der es ermöglicht, „daß alle zu einer und derselben Wissenschaft gehörigen Sätze als Aussagen über die Dinge dieses Bereiches formuliert werden können“⁶¹⁾, wird nicht aus dem Historischen erhoben und ist deshalb unabhängig von den jeweiligen „Weisen des Erkennens“, sondern er ist die das Ganze umgreifende Wesenserfassung, die als im Subjekt vorgegebener Beziehungspunkt herangetragen wird. Das Historische bedarf der Deutung — es ist konsequente idealistische Weltanschauung, die Hofmanns Versuch, eine einheitliche theologische Wissenschaft herzustellen, zu Grunde liegt. Für ihn gibt es darum letzten Endes auch nur zwei Wissenschaften in dem Sinn, wie er Wissenschaft versteht. In der einen deutet der natürliche Mensch das Historische. Hier ist die *Philosophie* die menschliche Bemühung um den Zusammenhang und das Wesen der Dinge. In der anderen deutet der christliche Mensch, hier ist es die systematische *Theologie*, die den Zusammenhang und das Wesen der Dinge erfaßt. Zunächst bezieht sich dieses naturgemäß auf Schrift und Kirche, die zu ihrer Wesenserfassung das systematische „kritische Prinzip“ fordern und deshalb in einem besonderen Korrespondenzverhältnis mit der systematischen Theologie stehen. Aber darüber hinaus gilt dies auch für die Totalität des Historischen, das seinen Schlüssel in der systematischen Theologie findet.

Innerhalb der systematischen Klammer gibt es im übrigen eine relative Selbständigkeit „grammatisch-historischer“ Tätigkeit. „Durch die Heilserkenntnis geleitete“ Auslegung, die im übrigen „grammatisch-historisch“ ist, ist die Exegese der Schrift⁶²⁾. Und für die Kirchengeschichte gilt: „Es will wohl die weltliche Seite der Kirche nicht vernachlässigt sein“⁶³⁾. Hofmann will *moderner, geschichtlich denkender Theologe* sein, der sich auch hier vom orthodoxen Supranaturalismus sich absetzend öffnet für die schon sehr entwickelten Methoden historischer Arbeit seiner Zeit. Sein erstaunlich umfangreiches exegetisches Werk legt fast auf jeder Seite in subtilen Untersuchungen und Auseinandersetzungen Zeugnis ab dafür, daß dies bei ihm keinesfalls nur ein Postulat ist. Aber er will *moderner, geschichtlich denkender Theologe* sein, und d. h. nun für ihn, alle historische

⁶¹⁾ Scholz, a. a. O. S. 20.

⁶²⁾ Enzyklopädie, S. 143.

⁶³⁾ A. a. O. S. 258.

Arbeit wird „geleitet“ von jenem „Vorurteil“, „worunter wir keine solche explizierte Heilserkenntnis verstehen, wie sie sich in unserem System dargelegt hat, sondern wir meinen die Selbstgewißheit jener christlichen Erfahrungstatsache, welche den Christen zum Christen macht“⁶⁴).

Die explizite Gestalt leitet über zu einem anderen wissenschaftstheoretischen Prinzip. Explizit ist das „kritische Prinzip“, wie wir sahen, Heilsgeschichte, es entfaltet in zusammenhängender chronologischer Folge eine Reihe von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft umfassenden „Tatsachen“, deren „Gewißheit“ in der Evidenz des persönlichen, gegenwärtigen „Verhältnisses“ des Christen zu Gott, also in der implizierenden Gestalt des „kritischen Prinzips“, gründet. Diese explizierten „Tatsachen“ „erkennt“ der christliche Theologe nun ebenfalls in dem historisch Gegebenen „wieder“. Insofern findet das „historisch Mannigfaltige“ im System die Basis für seine Wirklichkeit und für seinen Zusammenhang. Wenn Hofmann aber auch immer die Gewißheit dieser in der Existenz des Christen verankerten „Tatsachen“ betont, wenn diese Verankerung geradezu der Weg ist, der zu ihrer „wissenschaftlichen Verbürgtheit“ führt, so schließt er doch die Möglichkeit von Irrtümern im System nicht aus.

Hier nun setzt umgekehrt die methodische Funktion der historischen Disziplinen ein. Die Richtigkeit der systematischen Explikation, also der Heilsgeschichte, muß sich kontrollieren lassen von den historischen Disziplinen, sie muß sich an ihnen „bewähren“. So heißt es für die *Schrift*: „Die Heilserkenntnis, die der Christ mitbringt, ist ihm unmittelbar gewiß, aber daß die Schrift als Ganzes die Bestimmung habe, welche die Kirche ihr zuerkannt, ist eine Voraussetzung (nämlich eine im expliziten „kritischen Prinzip“ gemachte Voraussetzung), die sich erst bewähren muß“⁶⁵). Und für die *Kirche* gilt: „... die wesentliche Erkenntnis sei es von dem Wesen des Staates oder von dem Wesen der Kirche wird sich freilich in der Geschichte bewähren“⁶⁶).

Es ist das Kontrollierbarkeitsprinzip als Folge des Satzprinzips, das eine korrelative Kontrolle der systematischen und historischen Disziplinen verlangt. Wie das zum System explizierte „kritische Prinzip“ die Wirklichkeit und den Zusammenhang des „historisch Mannigfaltigen“ kontrolliert, so kontrolliert umgekehrt das Historische die Richtigkeit des zum System Entfalteten. „Was es wesentlich um die Kirche überhaupt und um die heilige Schrift überhaupt sei, muß sich schon auf dem Wege der systematischen Theologie ergeben haben. Denn die wesentliche Erkenntnis einer Sache kommt nicht auf historischem Wege zustande. Es fragt sich nur, ob das Resultat der historischen Untersuchung im Einklang steht mit dem auf systematischem

⁶⁴) A. a. O. S. 143.

⁶⁵) A. a. O.

⁶⁶) A. a. O. S. 256 ff.

Wege Gewonnenen. Ist wirklich die Kirche das, wofür sie auf systematischem Wege erkannt wird, Gemeinwesen des hl. Geistes, und ist wirklich die heilige Schrift das Wort Gottes in dem Sinn, wie sich's im Verlauf der systematischen Erkenntnis des Christentums herausgestellt haben wird, so muß das Ergebnis der recht geführten historischen Arbeit des Theologen mit dem Ergebnis seiner systematischen Tätigkeit in eins treffen. Es muß sich zeigen, daß das Christentum, wie es der Theologe als den Tatbestand seiner eigenen Erfahrung erkennt, mit dem in Einklang steht, was den wesentlichen Inhalt der geschichtlichen Entwicklung der Kirche ausmacht, so wie mit dem, was in der hl. Schrift ein für allemal bezeugt vorliegt. Aber man kann ja in der Aufzeigung des Ganges der kirchlichen Entwicklung oder in der Auffassung des Gesamtsinnes der hl. Schrift ebenso wohl irre gehen, als in jener Arbeit, welche wesentlich Selbsterkenntnis des Theologen ist. Diese dreifache Irrtumsmöglichkeit ist die Schwäche der theologischen Wissenschaft. Aber andererseits ist die Dreifachheit ihrer Aufgabe, wo immer die Lösung der einen zur Probe dient für die Lösung der anderen, auch ihre Stärke. Jedenfalls dient diese Dreifachheit ihrer Aufgabe dazu, sie vor einer Selbstverfestigung im Irrtum zu bewahren, indem es doch schwer halten wird, daß sie auf beiderlei Wegen, dem systematischen und historischen, und hier wieder in den zweierlei Tätigkeiten, die auf die Geschichte der Kirche und das Verständnis der hl. Schrift gerichtet sind, demselben Irrtum verfallen sollte. Der Theologe wird also durch das, was er auf dem einen Wege findet, aufmerksam auf Irrtümer, in die er auf dem anderen geraten ist“⁶⁷⁾.

Diese gegenseitige Kontrolle von systematischer und historischer Theologie ist der Schlußstein von Hofmanns Methodik. Sie ist seine methodische Fixierung der von ihm intendierten Transponierung der Relation des durch das test.sp.s.int. gewirkten Glaubens zur sich ihm gegenüber auf die Schrift berufenden Verkündigung der Kirche. Aus dieser Perspektive ist das Kontrollierbarkeitsprinzip zu sehen und zu werten. Daß es sich um diesen Zusammenhang handelt, wird auch daran deutlich, daß die so gefaßte Kontrolle den Erfordernissen des allgemeinen Wissenschaftsbegriffs nicht standzuhalten vermag⁶⁸⁾. Es liegt hier immerhin eine erhebliche Modifikation dieses Prinzips von der theologischen Sache her vor. Und weil es der Zusammenhang von Glaube, Kirche und Schrift ist, den Hofmann hier methodisch ausdrücken will, wird man diesen Schwerpunkt seiner Methodik als ein kräftiges, an den theologischen Ausgangspunkt deutlich erinnerndes Korrektiv der subjektivistischen Tendenz in der systematischen Theologie anerkennen müssen.

⁶⁷⁾ A. a. O. S. 26 ff.

⁶⁸⁾ Siehe S. 45.

Für die *Schrift* folgert aus dieser sich gegenseitig kontrollierenden Beziehung von systematischer und historischer Theologie eine Neufassung der Inspirationslehre. Denn daß ihr zu ihrem kausativen und normativen Rang aktualisiertes kanonisches Ansehen auf Inspiration beruht, ist grundsätzlich auch Hofmanns Meinung. „Den einzig richtigen und möglichen Weg zu beweisen, daß der Schrift das eigentümliche Ansehen zukomme, in welchem sie von unserer Kirche anerkannt wird, haben die älteren Dogmatiker der lutherischen Kirche eingeschlagen, ihnen gilt inspiriert und kanonisch ganz gleich“⁶⁹⁾. Wenn er weiter unten schreibt: „Unser Glaube aber, daß eine Schrift kanonisch, das heißt, inspiriert sei, hängt dann nicht ab von dem Zeugnis der Kirche, sondern von dem des Geistes“⁷⁰⁾, so bestätigt das die Hofmanns Methode zu Grunde liegende Intention, die Frage des Ranges der Schrift in einer Theologie des dritten Artikels zu lösen⁷¹⁾. Nicht auf ein axiomatisches, supranaturales Inspirationsdogma hin hat der Christ zu ihr ein besonderes Verhältnis, sondern weil sich in ihm das Verhältnis zwischen Gott und Mensch „verwirklicht“, er sich als solcher aber nur in der Kirche verstehen kann, die Kirche in ihrer Verkündigung wiederum sich ihm gegenüber auf die Schrift beruft, „muß es mit der Schrift eine Bewandnis haben, vermöge deren die Kirche veranlaßt ist, das zu tun“⁷²⁾. Aber diese Erkenntnis bringt der Christ nun eben auf systematischem Wege und d. h. durch die von Kirche und Schrift isolierte „Selbsterkenntnis“ im expliziten kritischen Prinzip schon mit. Auch bei Hofmann ist es ein systematisches Axiom, daß *die* Schrift inspiriert ist, wobei ihr Umfang zunächst allerdings noch offen bleibt. Dann wird aber, weil die Schrift „Denkmal“ des Anfangs der Heilsgeschichte ist, wie sie sich im System darstellt, dieses auch zum inneren Kriterium des Schriftkanons, an dem sich die historische Erarbeitung seines Umfangs und der Zuordnung der einzelnen Schriften sowie der in ihnen verzeichneten „Tatsachen“ zueinander orientiert.

In diesem Sinne kontrolliert das explizite „kritische Prinzip“ die Schriftwissenschaft. Das Umgekehrte, die „Bewährung“ der systematischen Feststellungen an der Schrift, geschieht durch den sog. „Schriftbeweis“. „Hat es mit der Schrift und ihrer Entstehung diejenige Bewandnis, die nun als Ergebnis der Schriftwissenschaft vor-

⁶⁹⁾ W. u. E., erste Hälfte, S. 42 ff.

⁷⁰⁾ A. a. O.

⁷¹⁾ Hofmann kann den Begriff Inspiration in Abgrenzung gegenüber dem Supranaturalismus auch geradezu ablehnen. Vgl. Enzyklopädie, S. 140: „Wir kommen hier ganz nahe an die Tatsache hin, welche mit dem Namen Inspiration der heiligen Schrift bezeichnet wird. Aber wir kommen von einem anderen Punkt aus und eben auch nur nahe an sie.“

⁷²⁾ Enzyklopädie, S. 116.

liegt, so ist eine notwendige Forderung, daß sie mit dem Ergebnis der systematischen Tätigkeit verglichen, letzteres an ihr geprüft, durch sie bewiesen wird“⁷³⁾. Und auch die Kirche und ihre Geschichte tritt entsprechend jener „Dreifachheit“ des „Schwebe“-verfahrens auf den Plan. Das ergibt für die Kanonfrage: „Nachdem die auf systematischem Wege zur Aussage gekommene heilige Geschichte neuen Testaments auf Grund des Bedürfnisses, welches sich für die Zwischenzeit der Kirche zwischen ihrem Ursprung und ihrem Ziel ergibt, mit einem Satz abgeschlossen ist, welcher die Entstehung eines diesem entsprechenden Denkmals jener Geschichte zum Inhalte hat; folgt erstlich die *geschichtliche Untersuchung der uns vorliegenden neutestamentlichen Schrift*, aus welcher sich ergeben wird, ob und in welchem Umfang sie das ist, was dort benannt worden, und folgt zweitens ein *Überblick der Geschichte der Kirche* in ihrem Verhältnis zu dieser neutestamentlichen Schrift, aus welcher sich ergeben wird, ob und in welchem Umfang sie der Kirche das gewesen und geworden ist, was dort von einer ihrem Bedürfnis entsprechenden neutestamentlichen Schrift gesagt war“⁷⁴⁾. Was hier vom Neuen Testament gesagt wird, gilt mutatis mutandis auch für das Alte Testament. Ebenso verhält es sich mit jeder einzelnen „Tatsache“ im System und entsprechend in der Schrift: „Tatsachen also sind es hier und dort, von welchen gezeigt werden soll, daß sie einander entsprechen. Die aus der persönlichen Erfahrung des Christen entnommenen wollen bewiesen sein durch die schriftlich verzeichneten“⁷⁵⁾. System und Schrift müssen letzten Endes inhaltlich einander analog sein: „Haben wir nun solche Tatsachen ausgesagt, welche in dem mit der Wiedergeburt gegebenen Tatbestande enthalten sind, und haben wir eine jede derselben rein und scharf gefaßt, ohne Verhüllung ihrer Gren-

⁷³⁾ Schriftbeweis, erste Hälfte, S. 28.

⁷⁴⁾ J. Chr. K. v. Hofmann, Die heilige Schrift neuen Testaments zusammenhängend untersucht. 1862 ff. I. Tl., S. 52 ff. — Es kann in diesem Zusammenhang nicht verwundern, daß Hofmann auch schon für die Begriffe seiner Zeit sehr konservativ ist, wenn es um die Frage der historischen Zeit und Situation der Abfassung einer biblischen Schrift geht. Das gilt, obwohl er den Kanon grundsätzlich nicht von der Verfasserfrage abhängig macht. Denn seine heilsgeschichtliche Inspirationslehre steht und fällt mit dem Schluß des heilsgeschichtlich ausgerichteten Ganzen der Schrift auf ihre Teile. Weil die Schrift inspiriert ist, „muß“ sich die historische Zeit der Abfassung ihrer Teile und die ihnen zugrunde liegende Situation aus ihrer von der systematischen Theologie festgesetzten heilsgeschichtlichen Einordnung ergeben. Und das gilt nun doch trotz der grundsätzlichen Unabhängigkeit auch für die Verfasserfrage. So besteht Hofmann z. B. auf der Abfassung des Hebräerbriefes durch Paulus. — Vgl. auch Wapler, S. 77: „Hofmann lehnt kritische Untersuchungen über Alter und Glaubwürdigkeit der biblischen Schriften ab und macht die Voraussetzung, daß die Überlieferung hinsichtlich der Verfasser der AT-Bücher durchweg recht hat.“

⁷⁵⁾ Schriftbeweis, erste Hälfte, S. 28.

zen, ohne Verletzung ihres inneren und äußeren Verhältnisses; so werden sie sich auch allesamt so zusammenordnen und zu einem Ganzen abschließen, daß, wenn nur zwischen dem Grunde, aus welchem das Lehrganze erwächst, und zwischen dem Ganzen der heiligen Schrift das von uns behauptete Verhältnis der Ebenmäßigkeit und Gleichberechtigung wirklich stattfindet, der Schriftbeweis auch für die Gesamtgestaltung des Lehrganzen geleistet werden kann, ja sich ohne Mühe von selbst ergibt. Derselbe wird darin bestehen, daß sich *in System und Schrift der nämliche Fortgang* darstellt. Erstlich muß dem geschichtlichen Ganzen, welches hier und dort zur Aussage kommt, beide Male dieselbe ewige Voraussetzung zugrundeliegen; und dann muß die heilige Geschichte selbst hier wie dort die nämlichen Denkzeichen ihres Fortgangs aufrichten, den gleichen Weg in denselben Absätzen durchmessen“⁷⁶⁾.

Diese abgesehen von der Schrift aufgestellte Schriftlehre widerspricht einerseits ihrer historischen Wirklichkeit, die ihre uneingeschränkte historische Durchforschung geradezu fordert, vor allem aber ihrem theologischen Anspruch, von dem Hofmann doch ausgeht, das „Wort Gottes“ an die Kirche zu sein. Dieser Anspruch wird historisierend verflüchtigt in das inspirierte „Denkmal derjenigen Geschichte, in welcher das Christentum der Gegenwart wurzelt“⁷⁷⁾. Es ergibt sich die paradoxe Konsequenz, daß dem Glauben methodisch sein ihm faktisch korrespondierender Beziehungspunkt, wenn auch nicht einfach genommen — er ist in der Kontrollfunktion von Schrift und Kirche indirekt immer noch da —, aber doch so untergeordnet wird, daß nicht mehr der Glaube im Wort Gottes, sondern das Wort Gottes als im Glauben begründet erscheint. *Denn was soll die Schrift dem Glauben sagen, wenn sie in ihrer Totalität nur bestätigt, was er sich selber sagt?*

Ähnliches gilt für die Kirche und ihre Geschichte. Wir sahen, die implizierende Gestalt des systematischen „kritischen Prinzips“ leitet auch diesen Teil der historischen Disziplinen und erkennt auch das in diesem „historisch Mannigfaltigen“ Gemeinte. Auch hier setzt das explizite „kritische Prinzip“ innerhalb der Heilsgeschichte den Ort und damit das Wesen der Kirche und ihrer Geschichte fest und gibt das in ihr sich wesentlich Ereignende an. „Als Christ weiß der Theolog, daß die Kirche das Gemeinwesen des Heils ist und als solches ein zunächst unsichtbares Dasein hat, welches nur in die Sichtbarkeit tritt. Danach ist also das Sichtbare zu würdigen als Versichtbarung des wesentlich Unsichtbaren“⁷⁸⁾. Die einzelnen Phänomene der Kirche und ihrer Geschichte werden ebenfalls von der systematischen Theo-

⁷⁶⁾ A. a. O. S. 31 ff.

⁷⁷⁾ Enzyklopädie, S. 154.

⁷⁸⁾ A. a. O. S. 256.

logie auf ihr Verhältnis zu dem und ihre Eingebundenheit in das von ihr erkannte Wesen der Kirche und ihrer Geschichte hin kontrolliert. Umgekehrt muß sich aber das systematisch Festgestellte auch in der Kirche und ihrer Geschichte „bewähren“. „Wenn ich nun in ihr (der Kirche) die gleiche Entfaltung desselben aufzeige, welche in meiner aus mir selbst entnommenen Aussage derselben vorliegt, so liefere ich den kirchlichen Beweis für die Richtigkeit, den Beweis für die Kirchlichkeit meiner systematischen Aussage des Christentums“⁷⁹⁾. Auch hier gilt endlich die „Dreifachheit“ des sich gegenseitig kontrollierenden „Schwebe“-verfahrens: „Mit dieser Voraussetzung gehen wir an die Wissenschaft der Kirche und wollen zusehen, ob sich jene Erkenntnis, was es um die Kirche sei, nachdem sie sich *schriftmäßig* erwiesen, auch *kirchengeschichtlich* bewährt“⁸⁰⁾.

In dieser ihrer nun wiederum die systematischen Aussagen kontrollierenden Funktion ist die Kirche und ihre Geschichte methodisch analog der Schriftwissenschaft verstanden. Auch sie steht als ein „historisch“ Gegebenes nicht in der Mitte der theologischen Methode Hofmanns, sondern hat lediglich eine die systematische Mitte bestätigende Funktion. Es besteht kein grundlegender Unterschied zwischen den beiden historischen Disziplinen, ihr Ort innerhalb der theologischen Wissenschaft ist der gleiche. Ein Unterschied liegt nur darin, daß die Schrift ein in sich abgeschlossenes Ganzes ist, ein „Denkmal“ jenes Anfangs, der zur Konstituierung der Kirche Jesu Christi führte, die nun in ihre noch nicht abgeschlossene Geschichte hinaustritt und auf das in der Schrift Verzeichnete als die sie bildende und sie umschließende Voraussetzung ihrer selbst zurückblickt, um sich an ihr zu orientieren. Denn es gibt nichts in der Geschichte der Kirche, was nicht in der Schrift beschlossen liegt. „Beide so gelieferten Beweise leisten im wesentlichen dasselbe, nämlich entweder das Zeugnis für das System oder Kritik desselben. Aber sie leisten es auf sehr verschiedene Art. Jedes von beiden hat seinen eigentümlichen Vorzug. Der kirchengeschichtliche Beweis hat das voraus, daß hier uns die Beweismittel gleichsam immer näher kommen . . . , je weiter herauf in der Zeit, desto unmittelbarer sind sie uns verständlich, desto unmittelbarer anwendbar; während der Schriftinhalt das Erzeugnis einer längst vergangenen Zeit ist, und wir ihn uns immer erst übersetzen müssen. Der Schriftbeweis hat aber vor dem kirchengeschichtlichen das voraus, daß er abgeschlossen ist. Die einige Gesamtheit des Christentums ist ein für allemal darin niedergelegt, wenn auch in geschichtlich nacheinander entstandenen Erzeugnissen, so doch in einem geschlossenen Komplex derselben. Dagegen der

⁷⁹⁾ Schriftbeweis, erste Hälfte, S. 17.

⁸⁰⁾ Enzyklopädie, a. a. O.,

kirchengeschichtliche Beweis insofern unvollendet bleiben wird, als wir in der Mitte der Kirchengeschichte stehen“⁸¹⁾).

Hofmann geht in seiner Betrachtung der historischen Seite der Kirche und ihrer Geschichte nicht wesentlich über das Grundsätzliche hinaus. Er verwendet seine ganze Kraft auf den Schriftbeweis, also dem Teil der historischen Theologie, der „vor dem kirchengeschichtlichen das voraus“ hat, „daß er abgeschlossen ist“.

e) Die Unabhängigkeit der Theologie von der Kirche

Neben dem Kohärenz-, Kontrollierbarkeits- und Satzprinzip wendet Hofmann, wie wir feststellten, auch das Unabhängigkeitsprinzip auf die Theologie an. Nächste der Wahrung der Unabhängigkeit der Theologie von den übrigen Wissenschaften geht es ihm mit diesem Prinzip um die Unabhängigkeit der Theologie von der Kirche, genauer um ihre Unabhängigkeit vom „kirchlichen Bedürfnis“ und der „kirchlichen Autorität“. Wenn hier auch richtig gesehen ist, daß die Theologie im Blick auf die Kirche eine kritische Funktion hat, so verrät die absolute Fassung dieses Prinzips doch das Dilemma, in dem sich Hofmanns Methode von Anfang an befindet. Der Theologe steht, wie er nicht müde wird zu betonen, in der Kirche, die sich auf die Schrift beruft. Aber seine Theologie redet in Wahrheit nicht *in* der, sondern *über* die Kirche, sie bringt es nicht fertig, ihren Ausgangspunkt, die Tatsache der Existenz des Theologen *in* und seine Abhängigkeit *von* der Kirche trotz der immer wieder betonten Feststellung dieser Existenz und dieser Abhängigkeit, wissenschaftlich zu realisieren. Dieses zentrale Problem haben, wenigstens implizite, Kritiker Hofmanns schon früh gesehen. So stellt Kliefoth⁸²⁾, mit dem Hofmann sich in der vierten Schutzschrift auseinandersetzt, fest (wir zitieren nach Hofmann): „In demselben Sinn, in welchem der Mensch von der Schrift und von dem Dienst der Kirche in dem Anfange seines christlichen Lebens abhängig ist, bleibt er es auch in dem Fortgange und der Entwicklung seines christlichen Lebens, wenigstens solange, bis er vollendet ist.“ Worauf Hofmann antwortet: „Gewiß, antworte ich, so ist es: *nur ist nicht abzusehen, was diese Erinnerung für die vorliegende Frage austragen soll* . . . Es handelt sich ja gar nicht darum, wie einer Theologe werde und es recht bleibe, sondern was der, welcher es ist, als Systematiker zu tun habe. Wenn ich die heilige Schrift nicht lese zu meiner rechten Erbauung, wenn ich laß werde im Gebet, wenn ich fern bleibe vom

⁸¹⁾ A. a. O. S. 309 ff.

⁸²⁾ Theodor Kliefoth, 1810—95, zuletzt Präsident der obersten Landeskirchenbehörde in Mecklenburg.

Gottesdienst der Gemeinde, wird mein christliches Leben ersterben und mein theologisches Lernen und Leben der Wahrheit aus Gott wie des göttlichen Segens verlustig gehen. *Aber daraus folgt gar nichts für die wissenschaftliche Methode, die ich in einer theologischen Arbeit einzuhalten habe*“⁸³⁾. Und an einer anderen Stelle derselben Schrift: „. . . darauf, woher der Christ sein Verständnis des in ihm verwirklichten Tatbestandes habe, kommt eben gar nichts an, sondern es handelt sich um den Weg, wie der Theolog *zu einer wissenschaftlichen Aussage* dessen, was den Inhalt des christlichen Glaubens und Lebens ausmacht, gelangen möge“⁸⁴⁾.

Die hier von Hofmann selbst indirekt zugegebene Divergenz zwischen der kirchlichen Wirklichkeit und seiner Methode zeigt deutlich das Dilemma an, in das er geraten ist. Er, der die theologische Wissenschaft aus der ihr eigenen Sache und d. h. ansetzend an der Relation des durch das test.sp.s.int. gewirkten Glaubens mit Kirche und Schrift begründen will, wird durch den von Anfang an bei ihm angelegten subjektivistischen Zug als Folge der mangelnden Differenzierung zwischen dem test.sp.s.int. und dem Glauben in die Arme der idealistischen Wissenschaftstheorie getrieben. Die für diese grundlegende „Selbsterkenntnis“ isoliert die systematische Theologie von Kirche und Schrift und läßt beide erst auf dem methodischen Umweg über das Kontrollierbarkeitsprinzip zur Geltung kommen. Das von Hofmann in dieser Isolierung erhobene systematische „Lehr-ganze“ zeigt das Fiktive dieses ganzen Versuchs und weist zurück auf seine Ausgangsstellung, den von ihm nie angezweifelten Zusammenhang des Glaubens mit Kirche und Schrift. Daß er, der um deswillen, was er unter idealistischem Einfluß als Wissenschaftlichkeit versteht, diesen Zusammenhang ignoriert, das faktisch nicht kann, ist die dauernde Beunruhigung seiner Methodik. Daß er es aber versucht, das Verhängnis, das auf ihr liegt.

f) Die praktische Theologie

Diese von Hofmann postulierte Unabhängigkeit, die das Zentrum der Theologie nicht in Schrift und Kirche, sondern im christlichen Menschen und seiner Selbsterkenntnis findet, wirkt sich vor allem in der praktischen Theologie aus. Denn Hofmann will diese trotz der betonten Unabhängigkeit der wissenschaftlichen Theologie vom „kirchlichen Bedürfnis“ nun doch dieser zuordnen. Nun heißt es auf einmal, daß es in der Theologie um „wissenschaftliche Erkenntnis des Christentums, dem es wesentlich ist, Kirche zu sein“, geht. Ihr eigentliches Ziel kann darum immer nur die „Betätigung, Ausübung,

⁸³⁾ 4. Schutzschrift, S. 7 ff,

⁸⁴⁾ A. a. O. S. 20 ff.

Handhabung der Theologie auf die Kirche“ hin sein. „Die Bestimmung der Theologie . . . ist für die Kirche“⁸⁵⁾. Ein Wissen um des Wissens willen gibt es in ihr nicht. „Eine Wissenschaft des zwischen Gott und dem Menschen bestehenden Verhältnisses kann nie bloß um des Wissens willen sein noch behandelt werden, sondern hat es immer abgesehen auf die Betätigung dieses Verhältnisses: die Theologie ist ein Gottesdienst“⁸⁶⁾. Solche Sätze verweisen auf den eigentlichen Ausgangspunkt der Hofmannschen Theologie. Und so heißt es nun von der praktischen Theologie, daß sie die „*Kunst der Betätigung der Theologie*“ ist und als solche nur die andere Seite der jetzt als Gegensatz zur praktisch verstandenen theoretischen Theologie. Deshalb gibt es zwischen beiden auch nur einen beziehungsweisen Unterschied: „Hiernach möchte sich nun der Gegensatz der theoretischen und praktischen Theologie so stellen, daß es die letztere mit dem theologischen Handeln zu tun hat, mit der Betätigung der theologischen Erkenntnis“⁸⁷⁾. Damit scheint die Einordnung der praktischen Theologie tatsächlich vollzogen zu sein. Aber alles hängt nun davon ab, ob der Erkenntnisgegenstand der theoretischen Theologie tatsächlich das Christentum ist, „dem es wesentlich ist, Kirche zu sein“.

Wir erinnern uns an das oben Festgestellte: Nicht die Kirche, sondern der sie repräsentierende christliche Theologe ist Erkenntnisgegenstand dieser Theologie. Er ist es also, der durch Selbsterkenntnis das in der praktischen Theologie zu Betätigende erkennt. Er ist es darum, der in sich selbst den Maßstab besitzt, mit dem er messen kann, ob und wie weit ein „Kirchentum“, d. h. eine der sichtbaren christlichen Kirchen, geeignet ist, „Mittel der Selbstbetätigung des durch die kirchlichen Ordnungen wirksamen Christus zu sein“⁸⁸⁾. Denn „der Einzelne muß ebenso in Jesu wurzeln wie die Gemeinde, und deren sinnlich wahrnehmbares Wesen unterliegt dann seinem Urteil, ob es dem Tatbestande, von dem er persönliche Erfahrung hat, entspricht“⁸⁹⁾. Als solcher redet er *über* die, nicht *in* der Kirche, was die praktische Theologie „betätigt“, weiß er und potentiell der christliche Mensch überhaupt immer schon vorher. Das Handeln der Kirche, so verstanden vermag es nicht, der Existenz des Christen *in* der Kirche Ausdruck zu geben.

Es ist aufschlußreich, aus diesem Blickpunkt den inhaltlichen Aufbau der praktischen Theologie bei Hofmann zu beobachten. Nicht das, was etwa nach Augustana VII die Kirche konstituiert, nämlich Predigt und Sakrament, steht hier am Anfang, sondern die „Theorie der außeramtlichen Betätigung der Theologie“⁹⁰⁾, d. h. Apologetik,

85) Enzyklopädie, S. 318.

86) A. a. O. S. 311 ff.

87) A. a. O. S. 313.

88) A. a. O. S. 10.

89) A. a. O. S. 11 Anm.

90) A. a. O. S. 335.

Polemik und Buleutik, letztere zu verstehen als „theologische Beratung der Kirche“⁹¹⁾. Zuerst legt der Theologe nach außen und innen den Raum der Kirche gleichsam fest und behauptet ihn; nicht behauptet und legt sich die Kirche selber fest durch das, was sie zur Kirche macht. Dann erst folgt die „Theorie der amtlichen Betätigung theologischer Erkenntnis“⁹²⁾, d. h. die eigentlich innerkirchliche praktische Theologie. Auch hier ist die Unterteilung in eine gewordene und werdende Gemeinde bezeichnend. Bei der „gewordenen“ Gemeinde finden wir als ihre „Selbstbetätigung“⁹³⁾ erstens das Gebet, zweitens die „*παράκλησις* in der Predigt wie in der Rede“⁹⁴⁾ und drittens das Abendmahl. „Selbstbetätigung“, d. h. die Gemeinde „versammelt sich, um sich zu betätigen *als das, was sie ist*“⁹⁵⁾. Hofmann spricht es hier deutlich und unmißverständlich aus, die Gemeinde, die Versammlung christlicher Menschen, ist dem, was in ihr geschieht, vorgegeben. Sie und damit der einzelne Christ besitzt schon das, was sie in der Versammlung darstellt. „Aus dem (schon vorhandenen) Verhältnis der Gemeinde zu Christus und in Christo zu Gott“ ergibt sich als dessen Folge „von selbst jene dreifache Selbstbetätigung der Gemeinde“⁹⁶⁾. Keine der in der Gemeinde geschehenden Handlungen konstituiert sie als solche, sie *ist* schon Gemeinde, ihre Glieder *sind* schon Christen, diese Tatsache ist geradezu die Voraussetzung ihrer Betätigung im Gottesdienst. In ihm steht als „unmittelbarste“ Selbstbetätigung an der Spitze nicht die Predigt, sondern das Gebet. Die oben angegebene Reihenfolge ist keine zufällige, sondern sachlich geordnet. Dann erst folgt die Predigt, die Hofmann „als Erinnerung an die Voraussetzungen des Gemeindebestandes“ definiert⁹⁷⁾. Es liegt auf dieser Linie, wenn er an anderer Stelle schreibt, daß die Predigt „nicht vorzugsweise Verkündigung des Evangeliums“ ist, „sondern vielmehr Zeugnis des in der Gemeinde lebenden Evangeliums sein muß“⁹⁸⁾. Natürlich ist sie dann auch nicht „Schriftauslegung als solche“, denn der „Prediger kann . . . ein Zeugnis von dem schriftgemäßen Bekenntnis der Kirche nicht ablegen, ohne daß dieses ihm selbst eigen ist“⁹⁹⁾. Und im Abendmahl als drittem Glied in der Reihenfolge der „Selbstbetätigungen“ feiert die Gemeinde ihren Bestand, auch in ihm geschieht nichts anderes als ihre Selbstdarstellung und sie, die als solche ihrer Zukunft gewiß ist, erfährt sich in ihm als „eine Weissagung auf die Zukunft der Vollendung“. Die werdende Gemeinde umfaßt die noch nicht konfirmierten Glieder und unterstreicht nur, daß es für Hofmann grundsätzlich keine Frage ist, daß die gewordene Gemeinde, daß der

91) A. a. O. S. 346.

92) A. a. O. S. 349.

93) A. a. O. S. 350.

94) A. a. O.

95) A. a. O.

96) A. a. O. S. 355.

97) A. a. O. S. 396.

98) A. a. O. S. 326.

99) A. a. O. S. 354.

Christ als Glied dieser Gemeinde schon besitzt, was die werdende Gemeinde sich noch aneignen muß.

An der sich so darstellenden substantiellen Veränderung des Redens und Handelns der Kirche ist deutlich zu erkennen, daß Hofmanns Theologie nicht *in* dieser steht, sondern *über* sie redet. Die Kirche wird bei ihm zum heilsgeschichtlichen Datum, zum Moment in der Heilsgeschichte. Das Thema der praktischen Theologie ist darum nicht die den Menschen betreffende Verkündigung, sondern die Selbstdarstellung dieses heilsgeschichtlichen Moments. Im Gottesdienst präsentiert sich die Gemeinde als heilsgeschichtliche Gegenwart, analog und identisch mit der, die sich im christlichen Subjekt darstellt.

In solchem Unvermögen, die praktische der theoretischen Theologie so zuzuordnen, bzw. die theoretische auf die praktische Theologie so hinzuordnen, daß es überzeugend klar wird, was Hofmann ja will, daß „die Bestimmung der Theologie . . . für die Kirche“ ist, kommt das Dilemma seiner Methodik deutlich zutage. Schon da, wo er gegen Schleiermachers Definition der Theologie als positiver Wissenschaft den „menschlichen Erkenntnistrieb“ als zureichenden Grund zur Begründung einer Wissenschaft ins Feld führt, wo also noch alle Wege offen liegen zur Grundlegung einer wirklich selbständigen theologischen Wissenschaft, stimmt er mit Schleiermacher immer noch darin überein, daß das „äußere Bedürfnis“ eine Wissenschaft nicht konstituieren kann¹⁰⁰). Damit aber verstellt er sich in Wahrheit von vorneherein den Blick für das Christentum, „dem es wesentlich ist, Kirche zu sein“, denn damit nimmt er die Theologie, indem er den einen Pol abschneidet, von vorneherein heraus aus der Lebensbewegung der Kirche, die von der Predigt zur Predigt führt. Weil die praktische Theologie von Anfang an nicht der Richtpunkt seiner Methodik ist, darum gelingt es ihm nicht, sie nachträglich ihr so einzuordnen, daß dabei ihr den Christen betreffender Verkündigungscharakter gewahrt bleibt. Wie nicht recht zu erkennen war, was die Schrift für den Glauben bedeuten soll, der schon selber alles weiß, so ist ebenso und damit zusammenhängend nicht recht zu erkennen, was die Kirche für den Christen bedeuten soll, wenn dieser alles schon mitbringt, was auch nach Hofmann nur sie ihm geben kann. Alles das weist darauf hin, daß es einer viel grundsätzlicheren Erörterung der von Hofmann intendierten selbständigen theologischen Wissenschaft bedarf, um hier zu einer Klärung zu kommen.

Wir müssen feststellen, daß sein Versuch, eine selbständige Theologie aufzubauen, die „für Predigt und Katechismusunterricht etwas austrägt“¹⁰¹), nicht gelungen ist. Er scheitert in der methodischen

¹⁰⁰) Sihe S. 38 ff.

¹⁰¹) Theol. Briefe, S. 39.

Grundlegung, die nicht Schrift und Kirche, sondern den christlichen Menschen in das Zentrum stellt.

4. Theologie zwischen Philosophie und Glauben

Hofmanns unbewußte methodische Anlehnung an die Philosophie und sein daraus erwachsendes Unvermögen, die Existenz der theologischen Wissenschaft in und ihre Bestimmung für die Kirche wissenschaftlich zu realisieren, ließen diese in einer unklaren Zwischenstellung erscheinen. Es dient der endgültigen Feststellung ihres Standortes, dieses Dilemma noch genauer zu umreißen. Wir werden deshalb einerseits dem Verhältnis von Philosophie und Theologie bei ihm nachgehen und andererseits fragen müssen, inwieweit in seiner Methode das Erkenntnisprinzip des Glaubens durchgehalten ist. Dabei folgen wir seiner eigenen Weisung, wenn wir diesen als Kriterium benutzen, an dem sich die Gemäßheit oder Nichtgemäßheit seiner Methode endgültig ausweisen muß.

Theologie und Philosophie

Die Hofmannsche Definition der systematischen Theologie ist, wie wir sahen, orientiert an der idealistischen Philosophie. Nicht aus dem „Historischen“, d. h. nicht aus dem, was außerhalb des Subjekts ist, kann dessen Wirklichkeit und Wesen, also das was ist und was dieses bedeutet, erkannt werden, sondern nur durch Selbsterkenntnis des denkenden Subjekts. In seinem Bewußtsein besitzt dieses schon alles, was es dann im „Historischen“ „wiedererkennt“. Dieses idealistische Schema wird zum Modell für Hofmanns Versuch, eine einheitliche theologische Wissenschaft zu begründen. Damit wird aber die anvisierte Selbständigkeit der theologischen Wissenschaft gegenüber der „wissenschaftlichen Organisation“ in Frage gestellt. Die Theologie muß sich nun zwangsläufig *innerhalb* ihres Raums vor allem gegenüber der Philosophie abgrenzen und ihr Verhältnis zu dieser zu definieren versuchen. Daß Hofmann tatsächlich diesen Versuch unternimmt, ist ein indirektes Eingeständnis sowohl seiner Abhängigkeit von der Philosophie als auch des Mißlingens seiner wissenschaftstheoretischen Intention. Daß er diese Abhängigkeit nicht wahrhaben will — „man wird vor allem nicht sagen können, sie (die Theologie) strebe zur Philosophie hin, noch hat sie nötig, an die Philosophie sich anzulehnen, oder von der Philosophie zu entlehnen“¹⁰²⁾ —, zeigt aber, daß er tatsächlich etwas anderes gewollt hat.

¹⁰²⁾ Enzyklopädie, S. 21.

Abgrenzung und Verhältnisbestimmung von Theologie und Philosophie setzen zunächst ein *tertium comparationis* voraus, welches beide Wissenschaften vergleichsfähig macht. Dieses *tertium comparationis* ist *der Mensch*. In der Philosophie der „natürliche Mensch“, der „sich selbst als das sinnlich-vernünftige Wesen, das er an sich selbst ist, zum Gegenstand und dabei Erkenntnis des Wesens des Menschen zur Aufgabe hat“¹⁰³). In der Theologie der christliche Mensch, der in der früher beschriebenen Weise sein Christsein inhaltlich auseinanderlegt. D. h. aber die Theologie modifiziert sich bei Hofmann unter dem Einfluß der idealistischen Philosophie methodisch zur Anthropologie, eine Tendenz, der durch die Geltendmachung des dritten Artikels unter strenger christozentrischer Autorisierung und Substantiierung zwar immer wieder widersprochen wird, deren gefährlicher Sog aber dadurch allein nicht einfach neutralisiert werden kann. Daß die Theologie anthropologistisch wird, d. h. daß sie alle ihre Aussagen letzten Endes anthropologisch reduziert, ist das entscheidende Problem, das es hier zu bedenken gilt. Der Mensch als *tertium comparationis* ermöglicht in seinem jeweils verschiedenen Selbstverständnis die Beantwortung der Frage, wie sich Theologie und Philosophie zueinander verhalten.

Was unterscheidet die theologische von der philosophischen Anthropologie? Wir lesen: „Der Ausgangspunkt der Philosophie und Theologie ist ein verschiedener“¹⁰⁴). Es ist zwar der eine Mensch, aber gleichsam in doppelter Gestalt, der sich hier und dort erkennt. Der eine „findet . . . diese Wirklichkeit des Menschen, da er nun einmal mit Sünde und Tod behaftet ist, mit seiner Wesenheit in Widerspruch, durch den auch sein Verhältnis zu Gott, oder wie sonst philosophisch das göttliche Wesen zu nennen wäre, unklar und zweideutig wird“. Bei dem anderen dagegen, „dessen Erkenntnis auf die in Jesu Christo verwirklichte Gemeinschaft Gottes und der Menschheit gerichtet ist, liegt die Lösung jenes Rätsels schon vor. Da, wo er seinen Ausgangspunkt nimmt, ist die Menschheit in Christo schon zu ihrer Vollendung gekommen, von der aus das Rätsel dessen, was dahinter liegt, sich erklärt und löst“¹⁰⁵). Also nicht zwei miteinander konkurrierende, wobei dann noch zu erweisen wäre, welche von beiden die richtige ist, sondern zwei aufeinander bezogene, einander ergänzende Anthropologien haben wir in Philosophie und Theologie vor uns. Mitten durch sie hindurch läuft die durch die Heilsgeschichte markierte Grenze, in der zwar grundsätzlich der Mensch in „Sünde und Tod“ überwunden ist, die aber durch das Handeln des auf-erstandenen Christus in der Verkündigung der auf die Schrift sich berufenden Kirche die noch in „Sünde und Tod“ befindlichen Men-

103) A. a. O. 104) Theol. Briefe, S. 13.

105) Enzyklopädie, S. 21.

schen sich eingliedern muß. Im „natürlichen“ Menschen und im Christen zusammen stellt sich darum das grundsätzlich geschehene Drama der Heilsgeschichte immer wieder dar. Denn wie sich im Christen die ihn umgreifende Heilsgeschichte gleichsam im Verhältnis eines Mikrokosmos zum Makrokosmos „verwirklicht“, so repräsentiert der „natürliche“ Mensch den heillosen Weltlauf, der auf das Heil wartet, auf das er hin gerichtet ist. Der „natürliche“ Mensch ist offen zum christlichen Menschen hin. Analog dazu hebt die Heilsgeschichte auch seine Geschichtsphilosophie in sich auf¹⁰⁶). In dieser ist lediglich eine Gerichtetheit vorhanden, an deren Ende eine offene Frage steht. Sie gibt es darum nur als die verschiedenen Formen „geschichtlicher Entwicklung“, mit denen der „natürliche“ Mensch experimentiert. An dieser Stelle springt die Theologie ein. Sie ist die Erfüllung der Philosophie, die beantwortet, was dort gefragt wird. „Wo die Philosophie mit einer Frage endigt, beginnt die Theologie antwortend. Beide zusammen sind der Ausdruck des gegenwärtigen Standes der Dinge, da der Christ im Fleische lebt, die Gemeinde in der Welt und Christus verborgen bei Gott“¹⁰⁷).

Ohne Zweifel ist dieser systematische Versuch beeindruckend. Aber zunächst wäre zu fragen, trifft die Philosophie notwendig den von Hofmann angegebenen Punkt, endet sie mit der Frage, auf die die Theologie dann antwortet? M. a. W. ist wirklich das philosophische Selbstverständnis des „natürlichen“ Menschen notwendig auf die theologische Antwort hin disponiert? Denn diese Verhältnisbestimmung von Philosophie und Theologie wird zwar von einem Theologen durchgeführt, aber unter der Voraussetzung, daß der Philosoph als Ergebnis seiner Selbsterkenntnis den postulierten Inhalt finden und bei der postulierten Frage stehen bleiben muß. Hier antwortet Hofmann zurückhaltender: „Die Philosophie und die sog. positive Wissenschaft, letztere beschäftige sich nun mit dem christlichen Heil oder mit dem Recht oder mit der Natur, verhalten sich zueinander wie zwei in beständiger Annäherung begriffene Linien, denn endlich muß ja wohl ein Erkennen möglich sein philosophischer Art, welches bis an den Punkt hintrifft, welcher z. B. durch die Theologie bezeichnet ist“¹⁰⁸). Sieht man näher zu, sagt er im Grunde nur, daß die Philosophie so aussehen *muß*, wie er sie beschreibt: „Je einheitlicher sie den Menschen erfaßt als das vernünftige sittliche Wesen, das er ist, desto wahrer ist sie, und je unverhohlener sie die Störung des durch die Schöpfung gesetzten menschlichen Wesens durch die Sünde und Tod anerkennt, ohne sie aus der Schöpfung begreifen

¹⁰⁶) Siehe S. 25 ff.

¹⁰⁷) Schriftbeweis, erste Hälfte, S. 15.

¹⁰⁸) Dogmatikkolleg 1842, bei Wapler, S. 395.

zu wollen, desto wahrer ist sie wiederum. Wenn sie ein widerspruchsloses, in sich geschlossenes System herstellen will, wird sie unwahr: Sünde und Tod bleiben hier auf dem Gebiet dieses Erkennens notwendig Rätsel“¹⁰⁹). Es ist ein theologisches Postulat, das Hofmann zwangsläufig der Philosophie aufoktroiert. Denn nur, wenn die Philosophie ihren Inhalt so versteht, nur, wenn sie diese Grenze anerkennt, kommt sie zwar nicht von sich aus zum Inhalt der Theologie, wird ihr aber die Theologie, anknüpfend an die von ihr nicht überschreitbare Grenze, antwortend auf ihre Frage, als ein mögliches und sinnvolles Unternehmen neben ihr erscheinen können. Und darauf käme es ja zunächst an, daß innerhalb des Raums der Wissenschaften nicht nur von der Theologie ein Anspruch angemeldet wird, sondern die Theologie neben der anderen, der philosophischen Anthropologie einen Platz findet, den diese ihr offen läßt¹¹⁰).

Vorausgesetzt, die Philosophie ließe der Theologie diesen Raum offen, so wäre nun aber weiter zu fragen, ist es der Theologie ihrerseits möglich, diesen Raum mit wissenschaftlich diskutierbaren Gründen auszufüllen? Daß Hofmann nicht dieser Meinung war, daß er seine Skepsis zu allen Versuchen, die „Kluft“¹¹¹) zwischen Philosophie und Theologie zu überbrücken, deutlich äußerte, zeigt seine einerseits merkwürdig ungeklärte, andererseits aber doch wieder durchaus theologisch orientierte Stellung in dieser Sache. Das ist ihm gerade das Problematische an allen Überbrückungsversuchen, daß sie von der Voraussetzung ausgehen, es gäbe ein „philosophisches Prinzip“, also eine Möglichkeit des „natürlichen“ Erkennens, „von welchem aus, und eine philosophische Methode, vermittels welcher dem Inhalt des Christentums näher gekommen werden kann“¹¹²). Die Theologie basiert einzig und allein auf der Selbsterkenntnis des Theologen als Christen. Nur ihm, nur seiner „Selbstgewißheit“ ist die Wahrheit des Christentums einsichtig.

Wir finden demnach in Hofmanns Gedanken zum Verhältnis von Theologie und Philosophie zwei Linien. Beide Linien, die von ihm erkannte der Theologie gemäße Selbständigkeit, die er grundsätzlich fordert, aber nicht durchführt, und die der Theologie nicht gemäße Abhängigkeit von der Philosophie und damit vom allgemeinen Wis-

¹⁰⁹) Ethik, S. 328.

¹¹⁰) Daß, und zwar innerlich zusammenhängend, die Theologie zur Philosophie und die Philosophie zur Theologie hintendiert, ist eine der bemerkenswertesten geistesgeschichtlichen Erscheinungen im protestantischen Deutschland des 19. Jahrhunderts. Vgl. K. Löwith: Von Hegel zu Nietzsche. 1950. S. 350 ff. Auch hinter Hofmanns Verhältnisbestimmung steht ohne Zweifel diese gegenseitige Beeinflussung. Aber er ist kein bewußter Synthetiker in dieser Sache.

¹¹¹) Dogmatikkolleg 1842, bei Wapler, S. 395.

¹¹²) A. a. O.

senschaftsbegriff, die er grundsätzlich ablehnt, aber durchführt, beeinflussen die Verhältnisbestimmung von Theologie und Philosophie in der Weise, daß es weder eine klare Selbständigkeit der Theologie gegenüber der Philosophie gibt, noch ein wissenschaftlich klares sich ergänzendes Nebeneinander beider innerhalb des Raums der Wissenschaften. Hofmann ist zu sehr Kind seiner Zeit, um das hier auftauchende Dilemma als solches wahrzunehmen. Sein von der pietistisch gestimmten Frömmigkeit und der idealistischen Philosophie geformtes Denken schlägt sich methodisch in der mangelnden Differenzierung zwischen dem durch Christus autorisierten und substantiierten heiligen Geist auf der einen und dem Glauben und der Heiligung auf der anderen Seite, damit aber in einer Überbewertung der christlichen Existenz und von daher in einer methodischen Unterbewertung der Wirklichkeit der Kirche nieder. Nicht bewußt von der Philosophie und damit vom allgemeinen Wissenschaftsbegriff abgeleitete Einstufung der Theologie, wie sie Schleiermacher mit seiner Definition vornimmt, sondern gerade die fehlende Bewußtheit der philosophischen Orientierung aus Mangel an exakter philosophischer Bildung ist kennzeichnend für ihn. Er vermag seine philosophische Orientierung nicht als solche zu erkennen und ist darum dem theologischen Gegenstand nicht so geöffnet, daß dieser bei ihm wirklich die Methode bestimmt. Hofmann will zwar aus dem Bannkreis der Philosophie ausbrechen, vermag es aber nicht. Trotzdem wird man seine mangelnde Gedankenschärfe an dieser Stelle nicht nur negativ beurteilen können. In ihr zeigt sich auch eine in gewisser Weise souveräne Gleichgültigkeit des mit seiner Sache beschäftigten Theologen gegenüber der Philosophie. Treffender als Hofmann es selber tut, können wir diesen ganzen Sachverhalt nicht zusammenfassen: „Der Zweifel, den ich jüngst gegen Dich aussprach, ob ich die Gaben eines Systematikers besitze, hat nicht am wenigsten seinen Grund darin, daß ich mich so unfähig weiß gegenüber der Philosophie aber auch so unlustig. Es gibt gewisse Theologen, welche, wenn sie wüßten, was ich Dir soeben erzählt habe, es nicht länger der Mühe wert halten würden, sich um mein Lehrgeganze irgend zu bekümmern“¹¹³⁾.

Theologie und Glauben

Hofmann stellt seine Theologie mit Nachdruck, weil in ausdrücklichem Gegensatz dazu, daß sie seit Schleiermacher weithin zu einem Spezialfall der Religionsphilosophie geworden war, unter den Horizont des Glaubens. Der Glaube ist der der Theologie genuine terminus a quo: „. . . Der Glaube ist die einheitliche und allseitige Gestalt

¹¹³⁾ Theol. Briefe, S. 39.

des Christenlebens . . . wehe dem Theologen, der nicht vor allem seinem eigenen Glauben das Recht wahr, seine Theologie Lügen zu strafen“¹¹⁴⁾). Denn allein dem durch den heiligen Geist gewirkten Glauben korrespondiert die sich auf die Schrift berufende Verkündigung der Kirche, allein ihm ist ihre Wahrheit evident, nicht kann diese aus einer vor und außerhalb des Glaubens liegenden philosophischen Setzung abgeleitet werden. Die Reziprozität von Glaube, Kirche und Schrift und diesen und in diesem Zusammenhang wirkend der heilige Geist ist darum der Ausgangspunkt, an dem auch die theologische Prinzipienlehre anzusetzen hat. Wir sahen, wie sich Hofmann diese methodische Intention unter der Hand verkehrt, weil er, geprägt von seiner pietistisch gestimmten Frömmigkeit und dem Einfluß des Idealismus, nicht genügend differenziert zwischen test.sp. s.int und Glauben und darum letzteren in seiner Tragfähigkeit überschätzt. Deshalb bleibt auch er, trotz seiner ausdrücklich gegen Schleiermachers transzendentalphilosophische Begründung der Religion gerichteten Ausgangsstellung, im Bannkreis der idealistischen Philosophie. Der faktisch auf die Verkündigung der Kirche und auf die Schrift bezogene Glaube wird methodisch von ihnen isoliert. Der Gegenstand der systematischen Theologie ist nicht das Wort Gottes, sondern der christliche Mensch, der über seinen Glauben reflektiert¹¹⁵⁾).

Ein solches methodisches Dilemma findet naturgemäß im Glaubensbegriff selbst seinen Niederschlag. Auch hier ist zunächst die Absicht Hofmanns, vom Glauben im theologischen Vollsinn des Wortes zu reden, deutlich erkennbar. Es ist das „Wort Gottes“, welches den Glauben konstituiert, betont er immer wieder. „Abels Opfer setzt Glauben voraus an das Wort Gottes“¹¹⁶⁾. Dazu, daß Abram sein Heimatland verließ, „veranlaßte ihn eine Kunde, von der er gewiß war (erg. im Glauben gewiß war), daß sie ihm wunderbar von Gott gekommen“¹¹⁷⁾. Es ist „Gottes Wort“, das Zacharias und Maria die Geburt des Johannes bzw. Jesu ankündigt und das als solches Glauben fordert¹¹⁸⁾. Und Jesus Christus ist „nicht zu seinem Vater eingegangen, ohne zuvor von sich selbst gezeugt zu haben, daß Glaube an ihn das Leben, Unglaube der Tod der Welt sei; und er

¹¹⁴⁾ Enzyklopädie, S. 27.

¹¹⁵⁾ Vgl. Wolff, Haupttypen der neueren Lutherdeutung, S. 22: „Allerdings sind es nicht die objektiven Offenbarungsgrundlagen als solche, auf die sich das Glaubensauge erkennend richtet, vielmehr das religiöse Subjekt, sofern sich in ihm die Gottesgemeinschaft als objektiver Tatbestand verwirklicht hat, ist der Ausgangspunkt.“

¹¹⁶⁾ Schriftbeweis, erste Hälfte, S. 511.

¹¹⁷⁾ A. a. O. S. 509.

¹¹⁸⁾ A. a. O.

kommt nicht wieder, sich in Herrlichkeit zu offenbaren, ohne daß die apostolische Predigt von seiner Zukunft zu Gericht und Erlösung durch die Welt gegangen ist“, die wiederum Glauben fordert¹¹⁹⁾. Weil es diesem Wort wesentlich ist, dem Glauben jenseitiges Wort zu sein, das von außerhalb zu ihm kommt, betont Hofmann weiter, daß das Wort Gottes „wunderbare“ Nachricht sei, und das meint hier, eine Nachricht, die sich in gar keiner Weise aus der Existenz dessen ergibt, an den sie gerichtet ist. „Nicht von selbst, sondern wunderbar gewann“ Noah „Kunde“ von der Sündflut¹²⁰⁾. „Nicht von selbst erkannte Abram, daß es eines besonderen Geschlechtes bedurfte, welches allen Geschlechtern der Welt zum Segen wird, noch entschloß er sich von selbst, die Umgebung, welcher er von Geburt angehörte, zu verlassen“, sondern dazu „veranlaßte ihn eine Kunde, von der er gewiß war, daß sie ihm wunderbar von Gott gekommen“¹²¹⁾. Das solchem „wunderbarem“ Wort entsprechende Verhalten des Menschen ist, „daß er sich dasselbe gesagt sein läßt“¹²²⁾. Und solches Verhalten ist eben Glaube. Auch im Neuen Testament geht es um nichts anderes als darum, „an Jesum zu glauben, und zwar aufs Wort zu glauben, ohne daß man dessen, was geglaubt sein will, durch Schauen gewiß zu sein verlangt“¹²³⁾. Dieser Glaube schließlich will verstanden sein als „bußfertiger Glauben“, der im reformatorischen Sinne des Wortes „des sündigen Menschen Gerechtigkeit“ ist¹²⁴⁾.

Hofmann ist sich also bei der Definition des Glaubensbegriffes der theologischen Komponenten, die diesen konstituieren, bewußt und will sie zur Geltung bringen. Wie er aber seine methodische Intention nicht zu verwirklichen vermag, vermag er analog dazu die von ihm anvisierte Definition des Glaubens auch nicht durchzuhalten. Der vom pietistisch-idealistischen Grundzug seines Denkens umklammerte methodische Weg erzwingt hier geradezu einen Kompromiß, der den Glauben nach reformatorischem Verständnis, wie es Hofmann nachvollziehen will, im Kern zerstört. Hier an diesem zentralen theologischen Begriff stellt sich mit letzter Deutlichkeit das Dilemma seiner Methodik dar.

Er hält durchaus daran fest, es ist das Wort Gottes, das den Glauben konstituiert. Aber Wort Gottes, d. h. bei ihm nun genauer: „Aussage der Gegenwart des Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen in ihrer Beziehung auf den endlichen Ausgang, oder Aussage dieser Zukunft in ihrem Zusammenhang mit jener Gegenwart“¹²⁵⁾. Es ist demnach die Funktion des Wortes Gottes, dem Menschen, der „sonst nur immer innerhalb des Standes der Dinge ge-

119) A. a. O.

120) A. a. O. S. 508.

121) A. a. O. S. 509.

122) A. a. O. S. 510.

123) A. a. O. S. 531.

124) A. a. O. S. 510.

125) A. a. O.

bannt sein (würde), in welchem er sich gerade befindet, ohne weder den Abschluß desselben, noch seine Wendung zum Neuen inne zu werden“, darauf aufmerksam zu machen, daß die Geschichte Heilsgeschichte ist ¹²⁶⁾. Das tut es, indem es entweder Aussage der jeweiligen Gegenwart als heilsgeschichtlicher Entwicklungsstufe ist, die als solche immer über sich hinaus auf das Ziel weist, oder indem es als heilsgeschichtliche Zukunftsvoraussage ergeht, als „Wort der Offenbarung . . . welches diesen Rat Gottes kundtat, damit er geglaubt würde, ehe er geschah“ ¹²⁷⁾. Eine solche Einnivellierung in den Verlauf der sich zu ihrer Vollendung hin entwickelnden Heilsgeschichte bedeutet aber nichts Geringeres, als daß das Wort Gottes in seiner Eigenschaft als das dem Glauben schlechthin jenseitige Wort neutralisiert und schließlich aufgelöst wird. Denn nun wird es auf der einen Seite zu einer Demonstration von „Tatsächlichem“, d. h. von heilsgeschichtlich schon Realisiertem. Hier ist sein Charakter als das dem Glauben jenseitige Wort insofern bedroht, als es das nur noch einmal anzeigt, was als jeweilige heilsgeschichtliche Gegenwart schon real vorliegt und darum streng genommen ohne Glauben direkt einsichtig ist. Im Rückblick auf die heilsgeschichtliche Vergangenheit aber droht es zum Objekt einer reinen *fides historica* zu werden. Auf der anderen Seite hingegen verengt es sich wieder zur reinen Zukunftsvoraussage. In diesem Fall ist sein dem Glauben jenseitiger Charakter zwar gewahrt, aber es liegt in der Konsequenz der Hofmannschen Definition, daß diese Seite des Wortes Gottes proportional zu der sich fortlaufend weiterentwickelnden Heilsgeschichte immer mehr abnimmt zugunsten des heilsgeschichtlich schon Realisierten. Steht das Alte Testament auch als Ganzes im Unterschied zum Neuen Testament unter dem Vorzeichen „Verheißung“, ist es also wesentlich Glauben fordernde Zukunftsvoraussage, so ist es doch schon hier so, daß die in ihm berichtete Geschichte sich Schritt für Schritt auf die neutestamentliche Erfüllung hin entwickelt. Das Neue Testament aber ist als Ganzes die „Erfüllung der alttestamentlichen Verheißung“. Hofmann bemerkt zwar ausdrücklich: „In einer Gestalt . . . , in welcher sie der Verheißung nicht handgreiflich, sondern nur dem wahrhaftigen Heilsverlangen erkennbar entsprach“, kann dann aber doch nicht umhin, dem Gesetz zu folgen, das die Vorstellung einer sich entwickelnden Heilsgeschichte ihm nun einmal auferlegt, und fährt darum fort, daß es jetzt darauf ankommt, „in der *offenbaren* Heiligkeit Jesu den *Beweis* seiner verborgenen Herrlichkeit“ zu erkennen ¹²⁸⁾. Im Neuen Testament ist mit Jesus Christus der geschichtliche Schritt zur Erfüllung wesentlich vollzogen, die nun seit Pfingsten durch die Predigt und den heiligen Geist allgemein ausge-

126) A. a. O.

127) A. a. O. S. 509.

128) A. a. O. S. 522.

breitet wird, um die einzelnen Menschen an ihr zu beteiligen. Seit dem ersten Pfingsttag wird darum die Realität der wesentlich erfüllten Heilsgeschichte an den Wirkungen des heiligen Geistes im Leben der Gemeinde und des einzelnen Christen erfahr- und konstatierbar. Der so verstandene „Tatbestand“ der christlichen Existenz als Repräsentation der wesentlichen Erfüllung der Heilsgeschichte ist darüber hinaus der Schnittpunkt, von dem aus die heilsgeschichtliche Vergangenheit in ihrer Kontinuität entfaltbar ist und aus dem die heilsgeschichtliche Zukunft als notwendige Konsequenz resultiert. Für das Wort Gottes bedeutet das aber, daß es jetzt nichts mehr aussagt, was die Gemeinde und der Christ nicht als gegenwärtigen Besitz an sich erfährt, bzw. als ihn kausierende Voraussetzung so impliziert, daß er sie aus sich entfalten kann, und selbst der noch verbleibende eschatologische Rand, die „apostolische Predigt von seiner (Christi) Zukunft zu Gericht und Erlösung“, ist insofern nicht mehr dem Glauben jenseitige Zukunftsvoraussage, als sie nur das sagt, was sich für den Christen als notwendige Konsequenz aus seiner gegenwärtigen Existenz ergibt. Das, was das Wort Gottes sagt, fällt jetzt in seinem ganzen Umfang mit dem zusammen, was der Christ kraft seiner Existenz als Christ ist, bzw. nach rückwärts und vorwärts aus sich entfalten kann. Das Wort Gottes ist jetzt inhaltlich identisch mit der Existenz des Christen und verliert so endgültig seinen Charakter als das dem Glauben jenseitige und ihn als solches konstituierende Wort.

Diese Auflösung des Wortes Gottes als das dem Glauben jenseitige Wort hat nun aber notwendig die Auflösung der von Hofmann intendierten reformatorischen Definition des ihm korrespondierenden Glaubens zur Folge. Schon im Alten Testament differenziert er verdächtig zwischen Glauben an „Heilstatsachen“ und Glauben an „Heilsverheißungen“¹²⁹⁾. Denn einerseits richtet sich der Glaube ja auf die bis zur jeweiligen Gegenwart realisierte Heilsgeschichte und ist darum „nichts anderes . . . als Anerkenntnis des Tatsächlichen“¹³⁰⁾, andererseits auf heilsgeschichtliche Zukunftsvoraussagen. Die ganze Problematik des hier eingeschlagenen Weges tritt aber erst in der nachpfingstlichen heilsgeschichtlichen Gegenwart zutage. Wir sahen, wie hier das Wort Gottes inhaltlich mit der Existenz des Christen zusammenfällt und damit seinen für den Glauben konstitutiven ihm jenseitigen Charakter verliert. Es unterstreicht Hofmanns Absicht, die Theologie im Glauben zu begründen, wenn er auch jetzt noch von Glauben redet. Doch vermag er das hier zwangsläufig auftauchende Dilemma kaum noch zu bewältigen. Sehr aufschlußreich ist in diesem Zusammenhang eine Anmerkung aus der Enzyklopädie. Dort

129) A. a. O. S. 514.

130) A. a. O. S. 530.

heißt es: „Der Glaube ist die willentliche Gewißheit jenes Tatbestandes“¹³¹⁾. Gemeint ist der in der Existenz des Christen verwirklichte „Tatbestand“ des „Verhältnisses zwischen Gott und den Menschen“, also jene gegenwärtige, empirische Repräsentation der wesentlichen Erfüllung der Heilsgeschichte, die gleichzeitig als ihr Schnittpunkt ihre Vergangenheit und Zukunft einschließt und aus sich entfalten kann. Hier stehen sich wieder die so merkwürdig nebeneinander herlaufenden Linien in Hofmanns Denken gegenüber: der Glaube, der sich nach seiner eigenen Definition auf das ihm jenseitige, „wunderbare“ Wort Gottes richtet, und jener in sich selbst gewisse „Tatbestand“, von dem er sagen kann: „ich habe nichts, das mir näher läge, als daß ich ein Christ bin“¹³²⁾, der zur Basis seiner theologischen Prinzipienlehre wird. Die beide Größen überbrückende „willentliche Gewißheit“ ist eine Kompromißformel, die die Verlegenheit verrät, in der Hofmann sich hier befindet. Sie beschreibt an Stelle der von ihm so kräftig betonten, an der Reformation orientierten, den Glauben konstituierenden theologischen Komponenten diesen auf einmal mit einer Begrifflichkeit, die ihn zu einem auf psychischer Ebene liegenden Bewußtseinsvorgang verfälscht.

Trotzdem legt Hofmann immer wieder den Ton auf den Glauben und das ihm korrespondierende Wort Gottes. So versichert er seinen Kritikern: „Solange der Gläubige im Fleisch lebt, ist er auf die Sichtbarkeit und Hörbarkeit des Christus bezeugenden Wortes angewiesen“, muß dann allerdings bezeichnenderweise fortfahren, „wenn er ihn lernen will“¹³³⁾. D. h. aber doch: nur da, wo der Gläubige Christum „lernt“, ist für das Wort Gottes in der nachpfingstlichen heilsgeschichtlichen Gegenwart Raum. Daß das nicht ausreicht, stellt Hofmann selber indirekt fest, wenn er schreibt, daß der Christ auf das Wort angewiesen sei, solange er „im Fleische lebt“. Mit diesem seine eigentliche Absicht verratenden Postulat wird Hofmann wieder zum Kritiker seiner selbst. Denn eben diesem Postulat vermag er methodisch keinen zwingenden Ausdruck zu geben. Bei ihm ist es so, daß da, wo der Glaube angefangen hat, wo es geschehen ist, daß Christus sich dem Gläubigen „im Worte dargeboten hat“, wo er ihn „gelernt“ hat (beachte das Perfektum!), von nun an dieser im Gläubigen direkt einwohnt. Es ist ein ander Ding, „wo der Mensch Christum findet, um ihm zu lernen“, und ein anderes, „wie Christus dem Gläubigen, der ihn gelernt hat, gegenwärtig ist“¹³⁴⁾. Daß Hofmann so den Christus praesens vom Zeugnis der Schrift trennt, ist die Kehrseite der mangelnden Trennung zwischen dem Christus praesens und damit zusammenhängend dem heiligen Geist und dem subjek-

131) Enzyklopädie, S. 17 Anm.

132) Ethik, S. 16.

133) 4. Schutzschrift, S. 30 ff.

134) A. a. O.

tiven Glauben. Man verkehrt in der Theologie nun einmal nicht ungestraft die von Hofmann immer betonte Sachordnung in der Erkenntnisordnung und damit in der Prinzipienlehre.

Es ist der Lutheraner Dieckhoff¹³⁵⁾, der folgenden Einwand gegen Hofmann vorbringt (Zitat nach Hofmann): „Der Glaube . . . hat seinen Inhalt als Objekt *im Wort außer sich, sich gegenüber*, und in sich nur insofern, als er das, was als sein Objekt im Worte ihm gegenüber steht, eben glaubt und nicht daran zweifelt. Es wird das, was der Glaube glaubt, dadurch nicht so zu eigen gemacht und gleichsam in die Subjektivität des Glaubens umgesetzt, daß es nun aufhörte, das vom Glauben als solchem unterschiedene Objekt desselben dem Glauben gegenüber zu sein“¹³⁶⁾. Dieckhoff ist es also darum zu tun, das *verbum externum*, die Jenseitigkeit des Wortes Gottes als für den Glauben konstitutiv zu wahren. Eben diese sieht er bei Hofmann bedroht.

Hofmann reagiert auf diesen Einwand Dieckhoffs sehr empfindlich: „Wir haben da wieder das armselige Christentum eines Mannes vor uns, der nur ein Etwas kennt, welches den Inhalt des Wortes ausmacht. Dieses Etwas kann dann freilich aus dem Wort nicht heraus, sondern wird Inhalt des Glaubens nur insofern, als es Inhalt, Begriff des Wortes ist. Heißt dies, an den lebendigen Gott, an den persönlichen gegenwärtigen Christus glauben? *Ὁ τηρῶν τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ* schreibt Johannes, *ἐν αὐτῷ μένει καὶ αὐτὸς ἐν αὐτῷ, καὶ ἐν τούτῳ γινώσκουμεν, ὅτι μένει ἐν ἡμῖν, ἐκ τοῦ πνεύματος, οὗ ἡμῖν ἔδωκεν* (1. Joh. 3, 24). Dies ist das wirkliche Verhältnis des Gläubigen zu dem, an welchen er glaubt“¹³⁷⁾. Damit stehen wir noch einmal vor der bedeutsamen Intention Hofmanns, im Gegensatz zur Orthodoxie, als deren Vertreter er hier Dieckhoff anspricht, bei der Frage nach der Schrift beim durch den heiligen Geist gewirkten Glauben anzusetzen, der vom Christus praesens herkommend auf ihn als den Gegenstand der Theologie blickt. Es ist die verhängnisvolle Schwäche seiner Methodik, daß er auf Grund seiner Bestimmung durch Pietismus und Idealismus sein wichtiges Anliegen mit dem berechtigten Einwand Dieckhoffs nicht zu verbinden vermag und darum entgegen seiner eigentlichen Absicht faktisch in einen subjektivistischen, den Glauben methodisch von der Schrift isolierenden und damit zwangsläufig den Christus praesens zu seinem Attribut relativierenden Sog gerät, der die mit so großem Nachdruck intendierte, um die Schrift kreisende Glaubentheologie in die Krise führen muß. Die von ihm vollzogene anthropologische Fundamentierung der theologischen Prin-

¹³⁵⁾ Aug. Wilh. Dieckhoff, 1823—94, Professor in Rostock.

¹³⁶⁾ 4. Schutzschrift, a. a. O.

¹³⁷⁾ A. a. O.

zipienlehre vermag weder die Berechtigung der Theologie neben der Philosophie aufzuweisen noch dem theologischen Erkenntnisprinzip des Glaubens gerecht zu werden. So steht sie zwischen der Philosophie und dem Glauben, ohne einem der beiden Bereiche klar zugeordnet zu sein. Daß Hofmann trotzdem nur Schriftauslegung betrieben hat, ist aber ein wichtiges Korrektiv, das, wenn es das methodische Dilemma auch nicht aufhebt, es doch wirksam einschränkt.

III. Kapitel

DIE SCHRIFTAUSLEGUNG

Im Rahmen dieser Arbeit, die nur versuchen kann, den Grundriß der Hofmannschen Theologie aufzuzeigen, ist es nicht möglich, den Reichtum seiner exegetischen Arbeiten vor Augen zu führen. Das ist durchaus ein Mangel, denn die Schriftauslegung ist das eigentliche Zentrum von Hofmanns theologischer Arbeit. Auch heute noch sind seine Auslegungen lesenswert. Bei aller methodischen und sachlichen Bedenklichkeit ist er ein vorbildlich konzentrierter Hörer des Wortes. Daß er die Schrift so ernst nimmt, wie sie genommen sein will, daß es in der Tat die Schrift ist, um die er mit seinem Denken kreist, bestätigt sich hier überall. Um dennoch einen gewissen Eindruck zu vermitteln, wollen wir aber mit Hilfe wenigstens einiger Beispiele die Hauptlinien und Probleme der Hofmannschen Exegese verfolgen. Sie ergänzen einerseits das zur Methode Gesagte und leiten andererseits zur eigentlichen Heilsgeschichte über.

Exegese von Psalm 8 — Hebr. 2, 5 ff. — Matth. 21, 16¹⁾

Die Zusammenstellung des alttestamentlichen Psalms mit zwei neutestamentlichen Stellen geschieht nicht willkürlich, sondern ist im Sinne Hofmanns eine Notwendigkeit. Es ist ein fundamentaler Grundsatz seiner Schriftauslegung, die Einheit der Schrift exegetisch zu realisieren. Eine alttestamentliche Auslegung ohne neutestamentlichen Bezug greift ins Leere, und umgekehrt, eine neutestamentliche Auslegung hängt ohne Bezug auf das Alte Testament in der Luft. Es liegt im Wesen der Schrift begründet, daß Altes und Neues Testament sich gegenseitig interpretieren. Hofmann beruft sich hier, in der Auslegung der Schrift durch die Schrift, ausdrücklich auf das reformatorische Auslegungsprinzip *secundum analogiam fidei*²⁾. Unsere Texte zeigen diesen Grundzug der Hofmannschen Exegese in besonders schöner Weise, weil der alttestamentliche Psalm an beiden neutestamentlichen Stellen im Auszug direkt zitiert wird und so der bei Hofmann zum exegetischen Grundsatz gewordene Bezug auf der

¹⁾ W. u. E., erste Hälfte, S. 193 ff. — W. u. E., zweite Hälfte, S. 23 ff. u. S. 118 ff. — Schriftbeweis, erste Hälfte, S. 182 ff. — Die heilige Schrift neuen Testaments, 5. Tl., S. 106 ff. — Hermeneutik, S. 112 u. S. 172.

²⁾ Hermeneutik, S. 17.

Hand liegt. Wie er ihn exegetisch auswertet, ist interessant und aufschlußreich. Gleichzeitig führen unsere Stellen inhaltlich in das Zentrum der Hofmannschen Heilsgeschichte und zeigen einerseits, wie er sie in der Schrift belegt findet, andererseits die exegetischen Probleme, die sie als Interpretationsschema der Schrift mit sich bringt.

Wir wenden uns zunächst dem 8. *Psalm* zu und bringen eine Übersetzung, die orientiert ist an der Exegese Hofmanns. Eigene Übersetzungen Hofmanns liegen bei den meisten der von ihm angeführten biblischen Texte nicht vor. Er zitiert fast durchweg im Urtext.

Psalm 8:

Jahwe unser Herr, wie gewaltig ist dein Name auf der ganzen Erde.

Erweise deine Herrlichkeit dementsprechend über die Himmel hin.

Aus Kindern und Säuglingen hast du eine Macht gegründet

um deiner Bedränger willen,

um ein Ende zu machen mit dem Feind und dem Rachgierigen.

Wenn ich sehe deine Himmel, gemacht von deinen Händen,

Mond und Sterne, welche du befestigt hast,

was ist der Mensch, daß du an ihn denkst,

und des Menschen Sohn, daß du ihn beachtest?

Du hast ihn nur wenig geringer gemacht als die Engel.

Mit Herrlichkeit und Stattlichkeit hast du ihn gekrönt.

Du hast ihn zum Herrn eingesetzt über die Werke deiner Hände,

Alles hast du ihm unter die Füße gelegt,

Schafe und Rinder allzumal und auch die Tiere des Feldes,

die Vögel des Himmels und die Fische des Meeres,

durchwandernd die Pfade des Meeres.

Jahwe unser Herr, wie gewaltig ist dein Name auf der ganzen Erde.

„In der Gottesgemeinde vollbringt sich der Beruf der Menschheit. Von diesem aber handelt Ps. 8 auf Grund der Schöpfungsgeschichte so, daß man sieht, dem Sänger ist der Mensch aller Geschichte und des wesentlichen Gotteswillens Gegenstand“³⁾. „Der 8. Psalm handelt

³⁾ Schriftbeweis, erste Hälfte, S. 182.

von der Verherrlichung Jehova's auf Erden, zu der er sich den Menschen bestellt hat“⁴⁾. Eine solche Einleitung ist in mehrfacher Hinsicht bezeichnend für Hofmanns Exegesen. Obwohl er sich ausdrücklich zu einer historisch-kritischen Untersuchung betr. den Verfasser und die Herkunft eines Psalms bekennt — „Da es fraglich ist, welchen Wert die Psalmenüberschriften haben, so müssen wir auch die mit Verfassernamen versehenen Psalmen darauf ansehen, ob sie wirklich von den Genannten herrühren“⁵⁾ —, hält er sich im allgemeinen bei solchen Vorfragen nicht auf. Sein Bekenntnis zu ihnen bleibt weithin ein rhetorisches. Einerseits fehlt ihm eben doch die Unbefangenheit gegenüber historisch-kritischen Fragestellungen, von denen er die Sache der Theologie bedroht sieht⁶⁾. Andererseits steht er ihnen mit einer gewissen souveränen, ganz von der theologischen Sache in Anspruch genommenen Gleichgültigkeit gegenüber. Seine besondere Leidenschaft sind solche Vorfragen nicht, sondern: „Das *geistliche Verständnis* ist das Erste, der Kirche unmittelbar Notwendige und daher Näherliegende. Daher hat auch die geschichtliche Auslegung des Alten Testaments lange Zeit hinter dem geistlichen Verständnis zurückbleiben können, ohne daß der Schaden auch nur entfernt so groß gewesen wäre, wie derjenige, welcher im entgegengesetzten Fall entstand, als die geschichtliche Auslegung sich geltend machte, aber das geistliche Verständnis verloren ging“⁷⁾. Wenn Hofmann gelegentlich doch historische Untersuchungen anstellt, so ist ein durchweg konservativer Zug für ihn charakteristisch, der darauf beruht, daß er von seinem „geistlichen“ und d. h. inhaltlich heilsgeschichtlichen Verständnis her eine bestimmte, nämlich zumeist die traditionelle Chronologie und Verfasserschaft der biblischen Schriften postulieren muß⁸⁾. Auch an unserer Stelle ist ihm die Verfasserschaft Davids keinen Augenblick zweifelhaft.

„Geistliches“ d. h. bei Hofmann immer heilsgeschichtliches Verständnis, und darum horcht er den Psalm sofort nach seinem heilsgeschichtlichen Gehalt ab. Wenn uns direkt eingangs Formulierungen wie „der Beruf der Menschheit“ und daß „der Mensch aller Geschichte und des wesentlichen Gotteswillens Gegenstand“ ist begegnen, erkennen wir seine Einordnung in die Heilsgeschichte nach Hofmannschem Verständnis. Diese heilsgeschichtliche Interpretation hat zunächst die Folge eines ausgeprägten Sinnes für die Eigenart seines historischen Ortes, modern ausgedrückt für sein Selbstverständnis innerhalb des Alten Testaments. Hofmann lehnt christologische Gewalt-

4) Die heilige Schrift neuen Testaments, 5. Tl., S. 106.

5) Hermeneutik, S. 122.

6) Siehe S. 35 ff.

7) Hermeneutik, S. 152.

8) Siehe S. 62, Anm. 74. ,

samkeiten an alttestamentlichen Texten ab. Er wendet sich ausdrücklich gegen die, „welche die wesentliche Einheit des Alten und Neuen Testaments zur Einerleiheit machen wollen“⁹⁾. Darum ist es für ihn ein Unding, den 8. Ps. in unhistorischer Direktheit auf Christus zu beziehen. Daß „der Psalm vom Menschen überhaupt handelt, nicht von Jesu Christo“¹⁰⁾, stellt er ausdrücklich fest. Andererseits ist ihm aber die Gerichtetheit des Psalms auf das Neue Testament und d. h. auf Jesus Christus hin ein selbstverständliches exegetisches Axiom. Sein heilsgeschichtliches Interpretationsschema ermöglicht es ihm, beiden Erfordernissen, dem Selbstverständnis des Textes und dem neutestamentlichen Bezug, gerecht zu werden. Wenn er sich nach der einen Seite ausdrücklich abgrenzt dagegen, „daß man die (alttestamentliche) Vorhersagung nach der Erfüllungstatsache deutet“¹¹⁾, weil auf diese Weise die historische Bedingtheit des Alten Testaments übersprungen wird, so ist auf der anderen Seite auch der 8. Ps. wirklich „Vorhersagung“, „Weissagung“ auf Jesus Christus hin. Es geht in der Exegese darum, die „Vermittlung“¹²⁾ zu finden zwischen beiden Polen, dem alttestamentlichen Selbstverständnis und der neutestamentlichen Erfüllung. Diese „Vermittlung“ aber bietet eben die Heilsgeschichte an.

Ps. 8 handelt vom Menschen. Und zwar in doppelter Weise. Zunächst ist davon die Rede, daß Jahwe „aus Säuglingen und Kindern sich die Macht zugerichtet (hat), durch welche er seine Widersacher außer Wirkung setzt und zunichte macht“. Dann davon, daß er „ein Geschöpf, welches im Vergleich zu den prächtigen Himmelskörpern so gering und unansehnlich ist, zum Inhaber fast göttlichen Wesens und Vermögens gemacht, und zur Herrschaft über andere Geschöpfe, über alles Lebendige zu Lande, in der Luft und im Meer befähigt und bestellt hat“¹³⁾. Der Psalm handelt also in doppelter Weise von der angesichts der Schwäche und Unscheinbarkeit des Menschen wunderbaren Würde, welche Gott ihm verliehen hat. „Dem Sänger des achten Psalms ist der Mensch das Größte der Wunder, sowohl im Bezug auf die *Schöpfung*, in welcher er, dieses körperliche Wesen in seiner Unscheinbarkeit, zum Herrschen gesetzt ist, als auch in Bezug auf die *Geschichte*, in welcher er, dieses so arm und hilflos anfangende Wesen, das Werkzeug der Siege Gottes über alles Widergöttliche ist“¹⁴⁾. Beide Feststellungen gelten zunächst durchaus vom Menschen der Schöpfung in Vergangenheit und Gegen-

9) W. u. E., erste Hälfte, S. 55.

10) Schriftbeweis, erste Hälfte, S. 182.

11) Hermeneutik, S. 210.

12) A. a. O.

13) Schriftbeweis, erste Hälfte, S. 182 ff.

14) A. a. O. S. 185.

wart. „Um nicht zu sehen, daß Herrschaft über das, was v. 8 und 9 als Vereinzelung von 55 aufgezählt wird, dem Menschen auch jetzt noch eignet, müßte man doch sehr befangen sein“¹⁵⁾. Darum folgert Hofmann: „Überall, wo ein hilfloses Kind zum Werkzeuge göttlichen Siegs über widergöttliches Wollen und Tun heranwächst, oder ein Mensch die Geschöpfe um ihn her sich dienstbar macht, und eine Herrschaft übt, welche die Unwandelbaren oder prächtig kreisenden Gestirne nicht haben, und nach welcher seine Erscheinung so wenig aussieht, da überall tut sich kund, was Gott vermag“¹⁶⁾. Aber dieses Verständnis ist eben nur die eine Seite der Sache. Jetzt gilt es, den Charakter des Psalms, der seinen Bezug zum Neuen Testament vermittelt, herauszuarbeiten. Darum fragt Hofmann: „Hat denn dies nun einen Zusammenhang mit dem, was der wesentliche Inhalt der Schrift ist, mit dem Heil, dessen der Christ sich getröstet?“¹⁷⁾. Wenn das nicht der Fall wäre, dann sagte der Psalm „bloß eine Wahrheit der sogenannten natürlichen Religion, eine Erkenntnis, welche auch außerhalb Israels möglich wäre“, aus¹⁸⁾. Aber er ist ja ein Psalm Davids, ein Wort, gesprochen im Zusammenhang der Heilsgeschichte, und darum „Weissagung“. Wir sind berechtigt, die „Frage zu bejahen“ nach dem Zusammenhang der Aussagen des Psalms „mit dem Heil, dessen der Christ sich getröstet“, „wenn wir erkennen, wie von einem Feind und Widersacher Gottes, den außer Bestand und Wirkung zu setzen der Mensch bestimmt sei, einer redet, welcher jene uranfängliche Verheißung Gottes kennt, die dahin lautet, daß des Weibes Same der Schlange den Kopf zertreten werde. Denn nun erst tritt die Bestimmung des Menschen, welche der Psalm aussagt, in einen Zusammenhang mit der Sünden vergebenden Gnade Gottes, nun erst in den *Zusammenhang der Geschichte*, welche mit der Sünde der Erstgeschaffenen anhebt, um in den Sieg dessen auszugehen, welcher den zunichte macht, von welchem der Mensch zu Sünde verführt worden ist . . . Mit der *Aussicht* auf einen solchen Sieg des Menschen, wie ihn Jesus gewonnen hat und zu Ende bringen wird, ist dem Dichter des Menschen Begabung und Stellung ein Gegenstand solcher Freude. In Jesus ist dies, daß Gott den Menschen dazu bestimmt hat, was wider ihn ist, zunichte zu machen, zur vollen Wahrheit geworden“¹⁹⁾.

Die Verknüpfung zwischen dem Psalm und dem Neuen Testament erreicht Hofmann also, indem er die Aussagen des Psalms als generelle Fixierungen der vorneutestamentlichen Stufe der Heilsgeschichte versteht, die als solche notwendig ausblickt auf ihre Voll-

15) A. a. O.

18) A. a. O. S. 173.

16) A. a. O.

19) A. a. O.

17) Hermeneutik, S. 172. ,

endung. Der 8. Ps. sieht in seiner zweiten Aussagenreihe über den Menschen („Was ist der Mensch . . .“ usw.) zurück auf die *Schöpfung* (s. o.), die dem Menschen seine „Bestimmung“ gab. Inhaltlich ist diese Bestimmung das Herrschen. Ergänzend dazu sieht er in seiner ersten Aussagenreihe („Aus Kindern und Säuglingen . . .“ usw.) auf die *Geschichte* (s. o.). In dieser geht es seit dem Sündenfall darum, das Wirken des Widersachers auszuschalten. Ihr Inhalt ist die Durchsetzung der Bestimmung des Menschen gegen den Widersacher durch den Menschen von Gott her. In diesem Sinne ist die Geschichte Heilsgeschichte. Der 8. Ps. wird so zu einem wichtigen Zeugen für die Heilsgeschichte, weil er in einer generellen Zusammenfassung im Raum und in der Zeit des Alten Testaments ihr Thema, die Bestimmung des Menschen und ihre Durchsetzung, zur Sprache bringt.

Es ist nicht unwichtig zu sehen, daß diese Interpretation des Psalms von zwei exegetischen Weichenstellungen wesentlich abhängt, die Hofmann entschlossen vollzieht. Die eine bezieht sich auf den v. 3, speziell auf das וְיָ , das er in Übereinstimmung mit anderen Exegeten mit „Macht“ übersetzt, und auf das מִפִּי („aus dem Munde“), mit dem der Vers beginnt. Hofmann übersetzt es nicht, sondern er schlägt vor, „daß man הָ wie in so mancher anderen Zusammensetzung mit לְ, בְ, עַל, אֶ , und wie auch in der Zusammensetzung מִי (Anm.: vgl. z. B. Gen. 9, 5), für abgeschwächt und zur Umschreibung des Subjekts dienend achte: wobei es übrigens keineswegs überflüssig wird, sondern das Subjekt als so und so seiendes (Anm.: vgl. z. B. Hiob 33, 6; Ps. 49, 14), wie רַ dasselbe als tätiges bezeichnet“²⁰⁾. Nun ist ohne Zweifel der v. 3 exegetisch schwierig. Es beruht nicht einfach auf Willkür, sondern auf wirklicher Auseinandersetzung mit dem Textbestand, wenn Hofmann in Ablehnung anderer Exegesen schreibt: „Solange man es aber bei der herkömmlichen Erklärung desselben zu keinem einleuchtenderen Verständnis jenes Verses bringt, als daß kleine Kinder an dem gestirnten Himmel Vergnügen haben und durch ihre Bewunderung desselben Gott unbewußt loben, dadurch aber die Leugner des Daseins Gottes beschämen“ wolle er bei seinem Vorschlag bleiben. Aber die Frage drängt sich nun doch auf: reicht bei so schwierigen Textverhältnissen, selbst wenn der exegetische Vorschlag Hofmanns an sich diskutabel wäre, seine Entscheidung aus, das exegetische Fundament so weitreichender theologischer Konsequenzen abzugeben, wie es hier tatsächlich geschieht? Daß Hofmann so vorgeht, läßt eine *petitio principii* vermuten, die die exegetischen Einzeluntersuchungen bestimmt. Das wäre im Einzelfalle nicht so bemerkenswert — bei welchem Exegeten käme so etwas nicht vor? — wenn es ein Einzelfall wäre.

²⁰⁾ A. a. O. S. 183.

Aber eben das ist nicht der Fall. Schon in v. 6 begegnet uns wiederum eine exegetische Entscheidung, deren Hintergründe erst verständlich werden, wenn man weiß, daß von ihr die heilsgeschichtliche Beziehung zwischen dem Psalm und seiner neutestamentlichen Erfüllung nach Hebr. 2, wie Hofmann sie versteht (s. u.), abhängt. Die dortige LXX Zitation von Ps. 8, 5—7 veranlaßt Hofmann, bei der Übersetzung von מַלְאָכָיו (= LXX: παρ' ἀγγέλους) die Möglichkeit einer Vergleichung des Menschen mit Gott auszuschalten und sich für Götter = Geister = Engelwesen zu entscheiden. Wenn auch diese Entscheidung nicht so ins Gewicht fällt wie die vorige, so liegt sie doch auf derselben Linie: das „geistliche Verständnis“ des Psalms fordert seine Einordnung in die Heilsgeschichte und d. h., er muß bei allem gerade von Hofmann so betonten Selbstverständnis einen über sich selbst, letzten Endes auf das Neue Testament hinausweisenden Charakter besitzen. Von daher bestimmt sich die Richtigkeit der Exegese. Sie ist nicht in erster Linie an historischen und philologischen, sondern an theologischen Tatbeständen gemessen. Wenn auch historische und philologische Tatbestände berücksichtigt werden — wir sahen ja, wie Hofmann eine Menge philologischer Gründe für seine Exegese anführt —, so entscheiden im Zweifelsfall nicht sie, sondern das theologische Postulat über die Exegese eines Textes.

Wir gehen nun über zur Exegese von *Hebr. 2,5 ff.* Zunächst wieder eine Übersetzung, die an Hofmanns Exegese orientiert ist:

Denn nicht Engeln hat er die zukünftige Welt unterstellt, von welcher wir reden. Sondern es bezeugt irgendwo einer:
 Was ist der Mensch, daß du an ihn denkst?
 Oder des Menschen Sohn, daß du ihn beachtest?
 Du hast ihn nur wenig geringer gemacht als die Engel.
 Mit Herrlichkeit und Stattlichkeit hast du ihn gekrönt.
 Alles hast du ihm unter die Füße gelegt.
 Dadurch, daß er ihm alles unter die Füße gelegt hat, ist nichts ausgenommen, was ihm nicht unterworfen wäre. Jetzt aber sehen wir noch nicht ihm alles unter die Füße gelegt. Wir sehen aber den nur wenig unter die Engel Gestellten, (nämlich) Jesus, der, weil das Leiden des Todes vorhanden ist, mit Herrlichkeit und Stattlichkeit gekrönt ist, damit er durch Gottes Gnade den Tod für einen jeden schmecke.

Schon die Übersetzung zeigt das Gefälle der Hofmannschen Exegese. Daß der Verfasser des Hebr. Briefs — für Hofmann ist es Paulus — bei seiner Zitation der Verse 5—7 des 8. Ps. diese christologisch verstanden haben könnte, schließt er von vorneherein aus. „Jedenfalls aber kann er sie nur vom Menschen, wie er Glied

des Menschengeschlechts ist, verstehen. Vom Messias sie ihn verstehen lassen, welcher zwar *ὁ υἱὸς ἀνθρώπου* oder *ἄνθρωπος* ist, aber ohne daß dies, sondern nur *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* ein ihn bezeichnender Name sein kann, ist nicht nur angesichts der Aufzählung dessen, was Gott dem Menschen und Menschen Sohne untergeben hat, eine sehr unwahrscheinliche, sondern auch eine ebenso willkürliche Annahme, wie wenn man daraufhin die Frage *τί ἐστὶν ἄνθρωπος* — denn die Lesart *τίς* verdient keine Berücksichtigung — als eine Verwunderung über die Größe und Majestät dieses Menschensohns gemeint sein läßt: eine Erklärung, die um nichts besser ist, als die entgegengesetzte, nach welcher sich der Messias darüber verwundern soll, daß sich Gott seiner annimmt“²¹⁾. Hofmann führt noch andere Gründe für seine sehr eigenwillige Exegese an. Aber sie reichen nicht aus, um die hier vollzogene exegetische Entscheidung wesentlich aus solchen historisch-philologischen Ursachen herzuleiten. Hier noch deutlicher als bei der Exegese des 8. Psalms zeigt sich, daß Hofmanns Schriftauslegung einem ganz bestimmten heuristischen Prinzip untersteht.

Dieses beruht nicht auf der grundsätzlichen Ablehnung christologischer Anwendung alttestamentlicher Texte im Neuen Testament. So sehr Hofmann auf der einen Seite die christologische Interpretation einer alttestamentlichen Stelle als ihrem Selbstverständnis widersprechend innerhalb des Alten Testaments ablehnt (s. o.), so wenig übersieht er auf der anderen Seite, daß der Sachverhalt im Neuen Testament ein anderer ist. Es gilt schon ganz allgemein, daß die „neutestamentlichen Heilsbezeugungen . . . mehr oder weniger in einen Ausdruck gefaßt (sind), welcher aus dem Alten Testament stammt“²²⁾. Dabei verwandelt sich schon hier die Bedeutung der herangezogenen alttestamentlichen Begriffe und Ausdrücke. „Alttestamentlich ist der Ausdruck . . ., neutestamentlich die in ihn gefaßte Erkenntnis“²³⁾. Besonders gilt das von den alttestamentlichen Zitaten im Neuen Testament. Sie bekommen hier einen neuen, von der Erfüllung bestimmten Sinn. So heißt es ausdrücklich auch von der Zitation des 8. Ps. in Hebr. 2,5 ff.: „Was den Gedanken des achten Psalms im Briefe an die Hebräer so verwandelt wiederkehren läßt, ist die dazwischen liegende Tatsache der Erscheinung Christ“²⁴⁾. Der christologischen Interpretation des Zitates aus dem 8. Ps. in I. Kor. 15, 27 verschließt sich Hofmann keineswegs. Auch er ist der Meinung, daß an dieser Stelle „Worte dieses Psalms ohne weiteres auf Jesum übertragen werden“²⁵⁾. Auch Hofmanns Typologie, von der wir weiter

21) Die heilige Schrift neuen Testaments, 5. Tl., S. 110 ff.

22) Hermeneutik, S. 201.

23) A. a. O. S. 203.

24) Schriftbeweis, erste Hälfte, S. 188.

25) Hermeneutik, S. 219.

unten hören werden, beruht auf der Voraussetzung, daß vom Neuen Testament her alttestamentliche Sachverhalte über ihr Selbstverständnis hinaus als Typen neutestamentlicher Sachverhalte zu werten sind. Es ist also keinesfalls eine grundsätzliche Festlegung, wenn er die christologische Beziehung der Zitation von Ps. 8, 5—7 in Hebr. 2, 5 ff. ablehnt. Das heuristische Prinzip, das ihn bei der Exegese leitet, muß ein anderes sein.

Die *opinio communis* der Exegese von Hebr. 2,5 ff. versteht auch zu Hofmanns Zeit diese Stelle als einen Hauptzeugen des opus Christi in seiner Erniedrigung und Erhöhung. Ganz speziell gegen diese Interpretation der Stelle wendet sich Hofmann. Darum entscheidet er sich dafür, das *βραχύ τι* in v. 7 analog seiner Bedeutung im 8. Ps. nicht zeitlich, sondern mit „nur ein wenig“ zu übersetzen und das folgende „*δόξη καὶ τιμῇ . . .*“ nicht als Gegensatz zu dem Vorhergehenden, sondern als Parallele zu ihm aufzufassen. Daraus folgert: „Das eine besagt so wenig eine vorübergehende Erniedrigung, als das andere eine darauf gefolgte Erhöhung“²⁶⁾. Darum kann „*Διὰ τὸ πάθημα τοῦ θανάτου*“ (v. 9) nicht heißen „weil er den Tod erlitten hat“, sondern „weil das Leiden des Todes vorhanden ist“²⁷⁾. Das Interesse aber, das Hofmann an dieser Exegese hat, erwächst aus seiner besonderen heilsgeschichtlichen Auffassung, in der ein stellvertretendes Leiden Christi zur Rechtfertigung des Sünders keinen Raum mehr hat. Sein Thema ist die Heilsgeschichte, verstanden als entwicklungsgeschichtlich aufgefaßte Durchsetzung des Menschen, wie Gott ihn will gegen den Widersacher, der die Situation nach dem Sündenfall verursacht hat. Jesus Christus ist nur ein Glied, allerdings das entscheidende, das die Durchsetzung vollbringende und damit eine neue Geschichtsepoche heraufführende Glied der Heilsgeschichte. Hofmanns Blick ruht nicht primär und mit völliger Konzentration auf ihm, sondern zunächst auf dem Menschen als solchem, als dem Gegenstand und Bestimmungsgrund einer Geschichte, welche Jesus Christus zum Ziel führt. Darum schließt sich auch Hebr. 2,5 ff. ganz organisch und ohne Bruch an den alttestamentlichen Psalm an. Was dort als Bestimmung des Menschen und Inhalt der Geschichte nach Hofmanns Exegese genannt war, beginnt sich nun in Jesus Christus zu erfüllen. Die „gegenwärtige Beschaffenheit des Menschen vor Augen preist David Jehova um das, wozu er ihn geschaffen hat. Denn daß er ihn dazu geschaffen hat, bleibt doch bestehen. Und eben weil es bestehen bleibt, darum sagt der Apostel nicht, wir sehen den Menschen nicht mehr, sondern wir sehen ihm noch nicht alles untergeben. Die Welt des Menschen ist nicht, aber sie wird schließlich sein Herrschaftsgebiet in dem uneinge-

²⁶⁾ Schriftbeweis, erste Hälfte, S. 187.

²⁷⁾ A. a. O.

schränkten Sinne, in welchem sie ihm einst vom Schöpfer untergeben worden ist. Der schöpfungsgeschichtliche Anfang bewährt und vollendet sich in dem heilsgeschichtlichen Ausgang. Anfänger aber dieses Endes ist Jesus und darum Gegenbild Adams auch in diesem Sinne. Was sonst von keinem Menschenkinde schlechtweg gesagt werden kann, das gilt von ihm in voller Wahrheit. Er entspricht dem, wozu Gott den Menschen geschaffen hat“²⁸⁾. Das, was noch ausstand, was die Aussagen des 8. Ps. in der Gegenwart des Menschen so wie er ist nicht aufgehen ließ und darum im 8. Ps. den heilsgeschichtlichen Aspekt eröffnete, ist nach Hofmann die Herrschaft des Menschen über den Tod. *Διὰ τὸ πᾶντα τοῦ θανάτου*, d. h. Jesus Christus ist gekommen und gestorben, weil der Tod in der Welt ist, um dieses Hindernis aus dem Wege zu räumen und der Verwirklichung der Weissagung des 8. Psalms den Weg zu ebnen. Es gibt auch jetzt ein „noch nicht“, denn noch ist ja der Tod in der Welt, aber eine neue Epoche ist eröffnet, die sich zum Ziel der völligen Herrschaft des Menschen nach Psalm 8 notwendig hinentwickeln wird. Es ist „eine zukünftige Welt, für welche die Verheißung des Heils gilt; aber jene zukünftige Herrschaft ist verbürgt durch den Menschen, welcher dazu erschienen ist, durch seinen Tod den Tod, das Hindernis der Herrschaft aufzuheben“²⁹⁾.

Soweit die Exegese von Hebr. 2, 5 ff. Die theologischen Fragen, die hier zu stellen sind, behandeln wir an anderer Stelle. Uns interessiert jetzt etwas anderes. Noch deutlicher als beim 8. Ps. sehen wir, daß Hofmanns Exegese von einem ganz bestimmten heuristischen Prinzip geleitet ist, das diesmal nicht einfach mit seinem Interesse an der Einheit der Schrift gleichzusetzen — dieses Interesse wäre auch durch die exegetische Alternative der herkömmlichen christologischen Auslegung der Stelle gewahrt —, sondern ganz spezieller inhaltlich-theologischer Prägung ist. Diese inhaltlich-theologische Prägung bestimmt Hofmann dazu, vor einer sehr eigenwilligen, die herkömmliche Auslegung durchbrechenden Exegese nicht zurückzuschrecken. Daß er dabei mit bemerkenswerter Akribie vorgeht und auch Gründe für seine Exegese geltend zu machen weiß, hebt den Grundansatz nicht auf. In seiner Exegese von Hebr. 2, 5 ff. finden wir einen deutlichen Niederschlag der Prinzipienlehre: es ist die systematische Theologie, welche die Exegese leitet. Die exegetische „Bewährung“ systematischer Voraussetzungen am Text der Schrift, die wir hier erleben, vermag das Eigengewicht exegetischer Tatbestände gegenüber dem Druck systematischer Postulate nicht überzeugend genug zur Geltung zu bringen.

28) Die heilige Schrift neuen Testaments, 5. Tl., S. 115.

29) Schriftbeweis, erste Hälfte, S. 187.

Wir gehen zur letzten neutestamentlichen Stelle über. In *Matth. 21, 16* wird Ps. 8, 3 nach der LXX zitiert: *ἐν σόματι νηπίων καὶ θηλαζόντων κατοικήσω αἶνον*. Es handelt sich um die Antwort Jesu auf den Einwand der Hohenpriester und Schriftgelehrten wegen des Hosiannarufens der Kinder, die in dieses alttestamentliche Zitat gefaßt ist. Hofmann folgt der gebräuchlichen Exegese und doch wohl auch dem Duktus des Textes, wenn er mit dieser kurzen Zitation jene Begebenheit als Erfüllung alttestamentlicher Weissagung verstanden sieht. Bemerkenswert ist aber die Begründung, mit der er diesen Textbefund unterbaut. Denn diese führt eine neue wichtige Dimension seiner exegetischen Mittel auf den Plan, die Typologie. Zwar ist auch seine Auslegung von Hebr. 2, 5 ff. auf typologischem Hintergrund zu sehen. Jesus Christus ist für Hofmann schlechthin der Antitypus alttestamentlicher Typen. Aber das spezifisch Typologische tritt bei Matth. 21, 16 deutlicher hervor.

Die typologische Auslegung ist nach Hofmann die Konsequenz einer doppelten Voraussetzung. a) Der Inhalt der Schrift ist wesentlich Geschichte und nicht eine in geschichtlicher Verhüllung gebotene übergeschichtliche Wahrheit. Letztere falsche Voraussetzung machten alle allegorisierenden Ausleger und gingen deshalb immer wieder an dem, was die Schrift eigentlich sagt, vorüber. Sie unterschieden prinzipiell zwischen dem, was die Schrift sagt, und dem, was sie meint. Solchem Ausleger kam es nicht auf das an, „was der Wortlaut des Textes in seinem Zusammenhang wirklich sagt, als vielmehr, wie er ihm durch ein Spiel des Witzes vermeintliche Weisheiten entlockt, welche im Leibe des Schriftbuchstabens verhüllt liegen sollen“³⁰⁾. Und woher kommt das? „Es war eben der Grundfehler dieser Auslegung der palästinensisch-jüdischen sowohl wie der alexandrinisch-philosophischen, daß sie dem heilsgeschichtlichen Wesen der Schrift fremd gegenüber stand“³¹⁾. Mit der Typologie grenzt sich die Auslegung nicht nur methodisch, sondern qualitativ gegenüber der Allegorie ab. Diese Abgrenzung entspricht der Alternative zwischen der Anerkennung der Geschichte als des Inhalts der Schrift und der Relativierung dieses geschichtlichen Inhalts zugunsten doketisierender, spiritualisierender oder rationalisierender Tendenzen. b) Die in der Schrift enthaltene Geschichte hat einen inneren Zusammenhang. Dieser ist dadurch gekennzeichnet, daß sich in ihm eine „Heilsordnung“ darstellt, deren Ziel und Spitze innerhalb der Schrift Jesus Christus als Verwirklicher des Heils und somit Erfüller der alttestamentlichen Weissagung ist. Das bedeutet, daß jede „Tatsache“ dieser Geschichte auf Jesus Christus hin orientiert ist. Stellt

³⁰⁾ Hermeneutik, S. 8.

³¹⁾ A. a. O. S. 9.

sich diese Beziehung innerhalb des Alten Testaments als in sich wieder kontinuierliche Gerichtetheit auf die zukünftige heilsgeschichtliche Erfüllung dar, so erkennt das Neue Testament von der Erfüllung her das Alte Testament als eine Fülle von die Erfüllung präfigurierenden Typen. D. h. aber, innerhalb des Alten Testaments und seines Selbstverständnisses wird auf Grund des heilsgeschichtlichen Zusammenhangs die Erfüllung, auf die hin es angelegt ist, *unbewußt* präfiguriert, während das Neue Testament von der Erfüllung her das dort unbewußt Präfigurierte als solches erkennt und aufnimmt. Dieser Sachverhalt bestimmt das Recht und die Grenze der Typologie. Sie ist als exegetisches Mittel nicht nur erlaubt, sondern sachlich geboten. Sie ist immer der Schritt vom Neuen Testament her auf das Alte Testament zu und nicht umgekehrt. Sie ist angehalten, bei der Transzendierung des alttestamentlichen Textes den geschichtlichen Zusammenhang und den „Wortsinn“ der alttestamentlichen Stellen zu respektieren. Eben dieser Zusammenhang und „Wortsinn“ ergibt ja auf Grund des inneren Gefüges der Heilsgeschichte den Typus, in dem der neutestamentliche Ausleger einen neutestamentlichen Sachverhalt präfiguriert erkennt. Der Typus bietet sich schon an und braucht nicht erzwungen zu werden. Wenn tatsächlich einmal (Hofmann führt Gal. 4, 24 ff. an) im Neuen Testament allegorisierende Züge begegnen, so ist der von der Grundvoraussetzung gegebene, eminent qualitative Unterschied zu beachten. Die Typologie bleibt auf dem Boden und im Zusammenhang der Schrift, während die Allegorie fremde Inhalte an diese heranträgt. Von dieser doppelten Voraussetzung her heißt es zu Matth. 21, 16: „Eine Tatsache der Heilsordnung, im alten Testamente ausgesagt, findet ihre Erfüllung in Christo, und diese Erfüllung stellt sich dar in einem Begegnisse der Geschichte Jesu, dessen Art und Gestalt der Form jenes Schriftwortes entspricht“³²⁾.

Das Besondere unserer Stelle ist es nun aber, daß Hofmann hier die typologische Auslegung durch die Zitation des Verses aus dem 8. Psalm vom neutestamentlichen Text selbst exemplarisch vorgeführt sieht. Und damit stehen wir an dem Kern der Sache, dem innersten Beweggrund für seine Typologie. „Unsere Schriftwissenschaft, soweit sie das alte Testament betrifft, hat keine höhere Aufgabe als die, zu einer wissenschaftlich begründeten Methode der Schriftauslegung zu gelangen, vermöge deren wir mit Bewußtsein und unter Aufzeigung der von den Aposteln unausgesprochenen Vermittlung ebenso auslegen, wie die Apostel ausgelegt haben, welche es unvermittelter Weise taten“³³⁾. D. h. Hofmann will mit seiner typologischen Aus-

³²⁾ W. u. E., zweite Hälfte, S. 120.

³³⁾ Hermeneutik, S. 11.

legung lediglich die neutestamentliche Auslegung des Alten Testaments nachvollziehen. Nur insofern geht er über das Neue Testament hinaus, als er das dort Intendierte auf eine methodische Formel bringen will. Diese Formel findet er in der Heilsgeschichte, sie ist die „unausgesprochene Vermittlung“, die nach ihm die Apostel voraussetzen, ohne sie besonders auszusprechen. Daß die Dinge tatsächlich in dieser Reihenfolge zu sehen sind und d. h., daß für Hofmann die Heilsgeschichte die Resultante der Exegese ist, speziell des Verhältnisses von Altem und Neuem Testament, wie es sich vom Neuen Testament her darstellt, macht gerade unsere Stelle deutlich. Hofmann steht hier vor der Schwierigkeit, daß das LXX Zitat aus dem 8. Psalm den beigezogenen Vers in einem Wortverständnis bringt, das er bei seiner Übersetzung ausdrücklich abgelehnt hat (s. o.). Wir sahen, wie von dieser Übersetzung die heilsgeschichtliche Einordnung des Psalms wesentlich abhängt. Daß er in Matth. 21, 16 sich trotzdem dem vorhandenen Textbestand inhaltlich beugt ohne den Versuch einer ausgleichenden textlichen Korrektur, zeigt, daß er im alternativen Grenzfall sich von der Schrift das Gesetz des Handelns vorschreiben läßt. Er kommt eben primär von der Schrift her, und seine Heilsgeschichte ist erst der sekundäre Versuch, dem, was ihm dort begegnet, sachlich und methodisch Ausdruck zu geben. Wenn er feststellt: „Die ungenaue Übersetzung (die LXX-Zitation an der angeführten Stelle) eignet sich ganz gut, den allgemeinen Gedanken der Psalmworte dem vorliegenden besonderen Fall anzupassen“³⁴⁾, so ist das offenbar eine Kompromißformel, die einerseits seinen Gehorsam gegenüber dem Schriftwort aufzeigt, andererseits allerdings verrät, daß die Heilsgeschichte, wie er sie versteht, doch nicht das vermag, was sie soll, nämlich die in der alttestamentlichen Zitation und Auslegung des Neuen Testaments sich anzeigende Intention methodisch und sachlich genuin zu erfassen. Als Versuch, das zu tun, ist sie aber unbedingt zu werten.

Wir fassen zusammen. Unsere Untersuchung einer alttestamentlichen und zweier neutestamentlicher Exegesen ergibt folgendes Bild:

1. Hofmann bekennt sich zur theologischen Exegese.
2. Historische Fragestellungen werden von ihm zwar grundsätzlich anerkannt, treten aber hinter dem eigentlich theologischen Interesse zurück.
3. Für Hofmanns Exegese ist die Einheit der Schrift Alten und Neuen Testaments das grundlegende Axiom, von dem her er denkt. Dieses Axiom ist ein aus der Schrift selber erhobenes.
4. Es ist Hofmanns Versuch, diesen axiomatischen Sachverhalt

³⁴⁾ W. u. E., zweite Hälfte, S. 120.

auf eine methodische und sachliche Formel zu bringen. Die Komponenten dafür sind:

- a) der geschichtliche Inhalt der Schrift,
- b) die Offenheit alttestamentlicher Texte im Blick auf das Neue Testament,
- c) die Beziehung zwischen alttestamentlicher und neutestamentlicher Geschichte im Verhältnis von „Weissagung und Erfüllung“,
- d) die Art und Weise der Zitation und Auslegung alttestamentlicher Stellen im Neuen Testament (Typologie).

5. Hofmanns Formel ist die Heilsgeschichte, vorgestellt als eine sich kontinuierlich zu ihrer Vollendung hin entwickelnde Geschichtshorizontale, deren Thema und Bestimmungsgrund der Mensch als solcher ist und in der Jesus Christus lediglich zu einem Glied, allerdings zum entscheidenden Glied, wird. Diese Formel anerkennt prinzipiell das Selbstverständnis alttestamentlicher Texte, ohne daß dabei der Blick auf das Neue Testament verloren geht. Andererseits wird sie zu einer *petitio principii*, die sehr eigenwillige Exegesen erzwingt. Sie gibt vor allem im Zentrum der neutestamentlichen Aussagen der Rechtfertigungslehre keinen Raum.

6. Hofmanns heilsgeschichtliche Auslegung ist alles in allem als Versuch des Exegeten zu werten, eine methodische und sachliche Formel für die Schriftauslegung zu finden. Auch die Heilsgeschichte ist bei aller ihrer Bedenklichkeit unter dem Horizont der Schriftauslegung zu sehen. Es ist der Schriftausleger Hofmann, der mit ihr ein der Schrift adäquates Interpretationsschema zu finden meinte. Der heilsgeschichtliche Systematiker Hofmann ist von dem Schriftausleger Hofmann her zu sehen und zu beurteilen.

IV. Kapitel

DIE ANTHROPOLOGISTISCHE HEILSGESCHICHTE

Nachdem wir die Grundintentionen der Theologie Hofmanns, seine Methodik und seine Schriftauslegung untersucht haben, wenden wir uns nun der inhaltlichen Ausführung seines theologischen Programms, der Heilsgeschichte selber zu. In unserer Darstellung geht es nicht um Lückenlosigkeit. Wer sich über die Heilsgeschichte vollständiger informieren will, wird vor allem bei *Weth* und *Flechsenshaar*¹⁾ viel Material finden. Wir wollen lediglich ihre Grundstruktur herausarbeiten und an besonders zentralen biblischen Inhalten zeigen, wie ihre Einordnung in die Heilsgeschichte sie beeinflusst und verändert. Denn daß sich in der Ausführung des theologischen Programms das Problem, das uns dort begegnete, ebenfalls niederschlägt, ist nach dem in den vorigen Kapiteln Dargelegten zu erwarten. Wir bringen es auf die Formel der *anthropologistischen* Heilsgeschichte und werden im folgenden genauer zeigen, was damit gemeint ist.

1. Die Struktur der Heilsgeschichte

Gott und die Geschichte. Hofmanns Trinitätslehre

Gott in seiner Trinität als Vater, Sohn und Geist und die Geschichte als Verwirklichung des sich in der innergöttlichen Trinität urbildlich darstellenden „ewigen Liebeswillens“ Gottes, das sind die beiden Pole der inhaltlichen Theologie Hofmanns, die Strukturkomponenten seiner Heilsgeschichte. Was Geschichte ist, wird nach ihm von der Trinität Gottes her erkannt. Es ist grundlegend für unsere Untersuchung, diesen Zusammenhang herauszustellen.

„So hat uns denn die Rückführung des Christentums als eines gegenwärtigen Tatbestandes in die hinter ihm und ihm zugrunde liegende Ewigkeit auf ein Dreifaches geführt: auf die Persönlichkeit Gottes, auf das innergöttliche Verhältnis der Trinität und auf die

¹⁾ G. Weth, Die Heilsgeschichte, Forschg. z. Gesch. u. Lehre d. Prot. IV/2. 1931. — G. Flechsenshaar, Das Geschichtsproblem in der Theologie Johannes v. Hofmanns. 1935; theol. Diss. Gießen.

Prädestination der Menschheit. Als der persönliche Gott ist er der sich selbst bestimmende, seine Trinität ist seine Selbstbestimmung nach innen, die Prädestination der Menschheit seine Selbstbestimmung nach außen“²⁾). Daß Hofmann in seinen systematischen Aussagen, die er gemäß seiner Methodik durch die Selbsterkenntnis des Christen erschließt, zuerst induktiv direkt auf die Ewigkeit Gottes schließt und von daher deduktiv den Gang der Heilsgeschichte entwickelt, ist bedeutsam. Denn damit zeigt er an: den Primat im Zusammenhang von Gott und Geschichte hat Gott und nicht die Geschichte. Gott ist nicht so etwas wie eine Apotheose oder letzte Ursache der Geschichte, sondern die Geschichte hat ihren Grund im *Willen* Gottes. Das führt er in vier Gedankenkreisen aus. Der persönliche Gott ist erstens „der sich selbst bestimmende“, d. h. er unterliegt keiner Notwendigkeit, sondern er ist frei. In Freiheit bestimmt er sich zweitens als der trinitarische „nach innen“. D. h. sein Sosein als der trinitarische ist von nirgendwo als von ihm selbst her abzuleiten. Diese seine Trinität aber wird drittens zum also in ihm allein beschlossenen Grund der Geschichte. Seiner trinitarischen „Selbstbestimmung nach innen“ entspricht die „Selbstbestimmung nach außen“, d. h. eben die Geschichte. Der trinitarische Gott ist der Herr der Geschichte. Inhalt und Ziel der Geschichte ist viertens „die Prädestination der Menschheit“, nämlich daß der „Mensch Gottes werde“. „Damit, daß Gott dreieinig ist, will er auch den Menschen Gottes, daß er werde“³⁾). Bemerkenswert ist, wie schon hier im Ansatz seiner Heilsgeschichte Hofmanns Blick ganz auf die Heiligung des Menschen gerichtet ist. Das Urbild des Menschen, in dem sich seine Bestimmung darstellt, sieht er in der Trinität selbst enthalten. „Der ewige Wille Gottes, daß der Mensch Gottes werde, hat demnach seinen ewigen Gegenstand innerhalb des innergöttlichen Verhältnisses, um sich auf Grund dessen seinen geschichtlichen Gegenstand zu schaffen“⁴⁾). Die zweite Person der Trinität, Jesus Christus, ist das Urbild des Menschen. Was der Mensch ist und werden soll, wird von ihm her erkannt.

Weil Hofmann so die Geschichte auf den trinitarischen Gott zurückführt, dieser aber in seinem trinitarischen Sosein schon das Heil für die Menschheit, nämlich daß der Mensch Gottes werde, prädestiniert, ist die Geschichte als ganze prinzipiell Heilsgeschichte. Denn sie dient einzig und allein der Verwirklichung des „ewigen Liebeswillens“ des trinitarischen Gottes, von dem es nach jeder Beziehung hin gilt, „daß er die Liebe ist“⁵⁾). Es ist eindrucksvoll, wie es Hofmann auf diese Weise gelingt, dem zentralen Gegenstand seiner

2) Enzyklopädie, S. 60.

3) Schriftbeweis, erste Hälfte, S. 36.

4) A. a. O.

5) A. a. O.

inhaltlichen Theologie einen ausgesprochen evangelischen Akzent zu geben.

Die Geschichte selber versteht Hofmann als den Prozeß des Heraustretens des trinitarischen Gottes aus sich selbst. Sie ist nach ihm geradezu substantiell „Umsetzung der ewigen Gleichheit göttlicher Trinität in eine geschichtliche Ungleichheit“⁶⁾. Wenn es ihr wesentlich ist, daß sie von einem Anfang auf ein Ziel zuläuft, denn „wo nicht Anfang und Ende ist, da ist keine Geschichte, ein bloßes Geschehen macht keine Geschichte aus“⁷⁾, so beruht das darauf, daß sie „geschichtliche Selbstvollziehung“ der Trinität ist. „Somit hat der dreieinige Gott selbst sich in ein *Nacheinander* begeben, ist *mit seiner Ewigkeit in die Geschichtlichkeit eingetreten*, sein ewiges Verhalten, das eins ist mit seinem ewigen Liebeswillen, wird ein geschichtliches . . .“⁸⁾. Das Miteinander der „ewigen Gleichheit“ der Trinität begibt sich in das geschichtliche „Nacheinander“, damit beginnt und, im Verfolg dieses Geschehens, verläuft die Geschichte. Dabei ist sie für die Trinität ein Stadium der „Ungleichheit“ im Vergleich zu deren vorgeschichtlicher „ewigen Gleichheit“. „Indem aber der dreieinige Gott nicht bloß eine Geschichtlichkeit setzt, sondern sich selbst in sie begibt, begibt sich eben damit notwendig das trinitarische Verhältnis in eine Ungleichheit seiner selbst“⁹⁾. Damit verliert die Trinität ihre ewige Kohäsion aber nicht. Die „ewige Gleichheit jenes innergöttlichen Verhältnisses“ „ist der bleibende Hintergrund“ auch „der geschichtlichen Ungleichheit“ derselben. Wie weit auch diese geschichtliche Ungleichheit sich steigert — sie steigert sich bis dahin, daß die zweite trinitarische Person, der Sohn, als Mensch ein Knecht Gottes, des Vaters, ist und in den Tod des Menschen geht —, immer wird sie ausgeglichen durch die ihr zu Grunde liegende „ewige Gleichheit“ des trinitarischen Verhältnisses. „Jeder Moment jener geschichtlichen Ungleichheit ist getragen von der ewigen Gleichheit des trinitarischen Verhältnisses in Gott“¹⁰⁾.

Was Hofmann hier meint, kann man sich klar machen am Bild eines Bogens. Dessen gespanntem Zustand entspräche das Stadium der geschichtlichen „Ungleichheit“ der Trinität. Spannung ist aber nur möglich, wenn es a) einen Punkt gibt, der in der Normallage beharrt. Gerade durch ihn besteht ja die Spannung. b) Der Bogen darf nicht zerbrechen, seine Unversehrtheit ist als „bleibender Hintergrund“ für die Spannung konstitutiv. Denn potentiell impliziert Spannung die normale Lage. c) Darum hat sie aber auch immer die Tendenz, in die Normallage zurückzukehren. Auf die Trinität über-

⁶⁾ Ethik, S. 28.

⁷⁾ Enzyklopädie, S. 60.

⁸⁾ A. a. O. S. 62.

⁹⁾ A. a. O. S. 61.

¹⁰⁾ Ethik, S. 28.

tragen ergibt sich daraus: a) Eine Person der Trinität, es ist bei Hofmann immer die erste, bleibt in der Ewigkeit. b) Potentiell impliziert die „geschichtliche Ungleichheit“ immer auch ihre „ewige Gleichheit“. Diese ist ihr „bleibender Hintergrund“. c) Die Trinität tendiert geradezu notwendig aus der Geschichtlichkeit als dem Stadium ihrer „Ungleichheit“ in ein neues Stadium der geschichtslosen „Selbstgleichheit“. Die Geschichte impliziert also von Anfang an ihr Ende und dieses wird notwendig darin bestehen, daß die Trinität aus ihrem geschichtlichen „Nacheinander“ wieder in ihr ewiges „Miteinander“ einmündet. Wenn der Anfang der Geschichte die „erste Selbstbetätigung“ der „geschichtlichen Selbstvollziehung“ der Trinität ist, so ist ihr Ende „das Ende aller möglichen Selbstbetätigungen“, die Trinität ist „zu ihrer bleibenden Gestaltung“, zu sich selbst, zurückgekehrt¹¹⁾. Die Geschichte, von in sich selbst ruhender über aus sich herausgehender zu in sich selbst ruhender Trinität verlaufend, „ist von der . . . in die Geschichtlichkeit eingegangenen, nämlich selbst geschichtlich gewordenen und damit Zeit und Geschichte setzenden Dreieinigkeit *umschlossen*“¹²⁾.

Die „zum Zweck des Werdens in der Welt“¹³⁾, nämlich dazu, „daß der Mensch Gottes werde“, sich in das geschichtliche „Nacheinander“ begebende Trinität muß, um diesen Zweck zu realisieren, zuerst den Anfang der Welt setzen. „Die einheitliche Selbstbetätigung des in diese geschichtliche Ungleichheit sich begebenden dreieinigen Gottes ist die Setzung des Weltanfangs. Es entspricht aber dem von uns benannten Inhalt des ewigen göttlichen Willensgedankens der Anfang der Verwirklichung desselben, und hiermit ist folgendes gegeben: . . . daß der Anfang seiner geschichtlichen Verwirklichung, daß der Anfang der Welt wesentlich die *Erschaffung des Menschen* ist“¹⁴⁾. Die „Gestalt göttlicher Trinität, in welcher sie, als in die Geschichtlichkeit eingegangen, die Voraussetzung des Anfangs der Verwirklichung des ewigen göttlichen Willensgedankens, Voraussetzung der Schöpfung ist“, ist aber so zu beschreiben, daß man „Gott den *Urheber* des Werdens und des Gewordenen und Gott das zielsetzliche *Urbild* des Werdens und des Gewordenen und Gott den in dem Werden und Gewordenen innewaltenden *Lebensgrund* unterscheidet“¹⁵⁾. Durch die *Sünde* des Menschen wird eine direkte Entwicklung von diesem Anfang zum Ziel der Geschichte zwar verhindert, aber das Ziel selber wird auch durch sie nicht aufgehoben. „Der dreipersönliche Gott begibt sich so in diese Geschichte, die er mit der Menschheit leben will, daß seine Trinität die sündige Menschheit

11) Schriftbeweis, erste Hälfte, S. 55.

12) 3. Schutzschrift, S. 3 ff.

13) Ethik, S. 28

14) A. a. O.

15) A. a. O.

als solche umschließt . . .“ „Wir haben gesehen, wie Gott die Sünde des Menschen im voraus so geordnet hat, daß der Mensch sich widergöttlich bestimmen konnte, ohne doch die Verwirklichung des ewigen Liebesgedankens Gottes unmöglich zu machen“¹⁶⁾. Die Gestalt der Trinität aber ist nach dem Sündenfall so zu beschreiben: „Da unterscheiden wir ihn, der die Geschichte zielsetzlich wirkt, und ihn, der sich in ihr ausprägt, daß sie seines Bildes wird, und ihn, welcher dies Gepräge, ihr innewartend, in ihr ausprägt“¹⁷⁾. Es ist dies die die *Erlösung* vorbereitende und endlich realisierende Gestalt der Trinität. Ihren beiden Gestaltungen aber liegt dasselbe Ziel zu Grunde, das sich durch die ganze Geschichte hindurchzieht. Beide beschreiben darum grundsätzlich dasselbe die Geschichte determinierende trinitarische Verhältnis. Lediglich, daß die erste Gestaltung die der Zeit vor und die zweite Gestaltung die der Zeit nach dem Sündenfall ist, setzt einen relativen Unterschied. Hofmann kann auch von einem „dreifachen Anfang“ der Geschichte reden, ohne damit zu meinen, daß deren Kontinuität unterbrochen ist: „(Wir) unterscheiden . . . in der Geschichte, welche sich zwischen Gott und mir begibt, einen dreifachen Anfang, den welchen ihr Gott, den welchen sie sich selbst (durch die Sünde) und den diesen letzteren aufhebenden und ersteren zum Ende bringenden Wiederaufgang, zu welchem ihr Gott der Vater den Sohn gesetzt hat“¹⁸⁾. Die Geschichte ist also in ihrer Totalität von dem trinitarischen Gott determiniert, in ihr kann nichts geschehen, was die Verwirklichung seines „ewigen Liebeswillens“, nämlich „daß der Mensch Gottes werde“, aufhebt. In der Geschichte wird diese „Prädestination der Menschheit“ realisiert, sie wird das in ihr angelegte Ziel erreichen, sie ist *auf jeden Fall Heilsgeschichte*. Die geschichtlich gewordene Trinität Gottes umschließt alle ihre Möglichkeiten so, daß sie ihm nicht entfallen kann.

Dagegen, daß man ihm diese Gedankengänge als Geschichtsspekulationen auslegen könnte, grenzt sich Hofmann eben mit dem Hinweis auf den trinitarischen Gott ab, der sich als solcher in der Geschichte offenbart hat und in seiner Offenbarung Sinn und Ziel der Geschichte zu erkennen gibt. Das ist trotz der methodischen Klammer, in der das Ganze steht, ein beachtlicher Versuch, theologisch, nämlich offenbarungsgemäß, zu denken. Hofmanns sparsame Aussagen über Gottes ewige Trinität wollen aus demselben Grunde auf keinen Fall als Spekulationen verstanden sein. Sie sind nur die notwendige Begründung der geschichtlichen Offenbarung Gottes in ihm selbst und inhaltlich ein Analogon zu dieser. „Wir haben das trinitarische Verhältnis da nicht benannt, wo sich's um die Ewigkeit desselben handelt. Dort läßt sich nur sagen, daß die Selbstgleichheit desselben analog sein

¹⁶⁾ A. a. O. S. 44 ff.

¹⁷⁾ A. a. O.

¹⁸⁾ A. a. O. S. 4.

werde der Selbstungleichheit desselben, in der es uns geschichtlich entgegentritt. Jetzt aber, in seiner geschichtlichen Selbstungleichheit, wird es möglich, es zu benennen“¹⁹⁾. Oder: „Die Theologie darf, wenn sie ihrem, dem Wesen des Christentums, getreu bleiben will, über das nicht hinausgehen, was sie aus der Verwirklichung des ewigen Liebeswillens Gottes erkennt. Wenn wir den Dreipersönlichen Vater, Sohn und Geist nennen, so tun wir dies nur auf Grund der geschichtlichen Verwirklichung des ewigen Liebeswillens Gottes. Wir können nur von dieser aus diese Benennung des Dreipersönlichen in die Ewigkeit übertragen“²⁰⁾. Man wird nicht verkennen können, daß Hofmann, wenn er die „geschichtliche Ungleichheit“ der Trinität mit dem „ewigen Liebeswillen“ Gottes motiviert und sie letzten Endes im Kreuz Jesu Christi als dem deutlichsten Geschehnis der Deszendenz Gottes anschaut, zeigt, daß es ihm ernst ist mit solchen Aussagen. Trotzdem vermag sich diese Intention nicht durchzusetzen. Fremde Kategorien überlagern den so verheißungsvollen Ansatz.

Hofmann meint, wenn er von der geschichtlichen „Verwirklichung des ewigen Liebeswillens Gottes“ spricht, durchaus den „Tatbestand“ der in Jesus Christus verwirklichten „Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch“, also das Offenbarungshandeln Gottes in diesem. Aber indem er ihn repräsentiert findet in der Existenz des Christen, blickt er primär auf letztere als methodische und inhaltliche Basis seiner Theologie. Das aber hat zur Folge: er will zwar Christus sagen, aber dieser droht hinter dem Christen zu verschwinden, er will zwar bei der Offenbarung Gottes in Jesus Christus ansetzen, aber er setzt faktisch bei der Glaubens- und Heiligungsexistenz des Christen an, er will die Heilsgeschichte als streng aus der Offenbarung erschlossen verstanden wissen, aber er bleibt faktisch an einem bestimmten menschlichen Geschichtsbild hängen, in das er die Offenbarung einträgt. Es ist die von seinem pietistischen Ansatz her in ihm angelegte, durch den Einfluß der idealistischen Geschichtsphilosophie ausgezogene *anthropologistische* Tendenz, die die offenbarungs- und d. h. letzten Endes christusgemäße Intention von vorneherein verzeichnet. Analog der idealistischen Geschichtsphilosophie ist bei Hofmann der christliche Mensch der Schnittpunkt, in dem die Geschichte in ihrem „woher“ und „wohin“ zum Bewußtsein ihrer selbst kommt. Damit nimmt aber die Heilsgeschichte den Charakter einer Geschichtsphilosophie an und wird der trinitarische Gott entgegen der ausdrücklichen Absicht Hofmanns nun doch so etwas wie die spekulative Apotheose eines menschlichen Geschichtsbildes. So heißt es jetzt: „Nach dem *woher* und *wohin* und *wo* dieses (d. h. des heilsgeschichtlichen) Werdens dürfen wir das trinitarische Verhältnis be-

19) Enzyklopädie, S. 61.

20) Ethik, S. 26.

nennen, weil dasselbe für das Werden des Menschen seine ewige Selbstgleichheit in geschichtlicher Ungleichheit betätigt und offenbart“²¹⁾). Hier identifiziert Hofmann in bedrohlicher Weise die Offenbarung des trinitarischen Gottes in der Geschichtsimmanenz mit dieser selbst, d. h. mit dem Geschichtsablauf nach den Zeitkategorien Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Das geschieht aber, weil er von der geschichtsimmanenten Gegenwart des Christen ausgeht, die als das jeweilige „wo“ auf die Vergangenheit als ihr „woher“ und auf die Zukunft als ihr „wohin“ sieht. Der anthropologistischen Verlagerung der Basis der Theologie korrespondiert die Verlagerung der Offenbarung in die Geschichtshorizontale — hier liegt das Verhängnis der Hofmannschen Heilsgeschichte! Nicht daß er Heilsgeschichte sagt, sondern daß er seine eigene Intention, bei der geschichtlichen Offenbarung Gottes in Jesus Christus anzusetzen, anthropologistisch umkehrt und auf diese Weise seine Heilsgeschichte in eine nicht offenbarungsgemäße geschichtsphilosophische Kategorientafel einträgt, ist das Problem, vor das er uns stellt. Das Denken von der Offenbarung her, wie er es seiner Intention nach vollziehen will, erforderte eine Klärung des Geschichtsbegriffs, der der Offenbarung adäquat sein müßte. Hofmanns Intention gerade an diesem Punkt ist in ihrer Bedeutung kaum zu überschätzen. Er sollte uns aber gleichzeitig eine Warnung sein dafür, daß man hier sehr genau zusehen muß, damit nicht doch, wenn auch auf Umwegen, die Heilsgeschichte zu einer Art christlich gefüllter Geschichtsphilosophie wird. Die Weichen werden hier schon im Ansatz, nämlich vor der Alternative einer streng theologischen oder doch irgendwie anthropologischen Basierung der Heilsgeschichte, gestellt.

Bei Hofmann verblaßt als Folge der anthropologistischen Grundhaltung die Definition und Determinierung der Geschichte durch den trinitarischen Gott zu einer hypothetischen Geschichtsspekulation. Noch einmal: er hat, und man muß ihm das abnehmen, von einer solchen Konsequenz nichts wissen wollen. Der Theologe Hofmann versucht auf der ganzen Linie den philosophischen Zirkel, in dem er sich auf Grund der anthropologistischen Orientierung seines Denkens dreht, zu durchbrechen, aber dieser Durchbruch gelingt auf Grund des Ansatzes nicht und kann nicht gelingen. So wird bei ihm aus der Offenbarung Gottes in der Geschichte ein geschichtsimmanentes Offenbarsein, dessen der Mensch sich bemächtigen kann. Die Offenbarung wird ihm verfügbar, statt ihm zu begegnen, sie wird zum Objekt und ist nicht Subjekt. Sie verliert ihren Charakter als freie Zuwendung Gottes zum Menschen in der Geschichte und damit als deren echte Transzendierung. Alle Aussagen über die Transzendenz

²¹⁾ Enzyklopädie, S. 62. ,

Gottes werden hier zwangsläufig verfälscht zu hypothetischen Geschichtsspekulationen. Das alles heißt aber, an die Stelle des souveränen lebendigen Gottes, des Herrn über den Menschen und die Geschichte, tritt Gott als Prädikat des Menschen und seines Geschichtsbildes ²²⁾).

Weissagung und Erfüllung

Die Geschichte, so verstanden als „Selbstvollziehung“ der Trinität Gottes, entwickelt sich kontinuierlich zu ihrem Ziel, „daß der Mensch Gottes werde“. In fortlaufender Weissagung und Erfüllung stellt sich diese Kontinuität dar. „Wer die Allmählichkeit der Gottesoffenbarung, den Fortgang der Vollbringung des Heils anerkennt, dem kann es nicht fremd sein, die ganze heilige Geschichte in allen ihren wesentlichen Fortschritten als Weissagung oder Hinweisung auf das schließliche, das ewig bleibende Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen dargestellt zu finden. Und hinwiederum wird er jede Stufe der Verwirklichung dieses Verhältnisses eine Erfüllung vorausgegangener Weissagung nennen“ ²³⁾. Jede der Entwicklungsstufen dieser als „weissagende Geschichte“ ihre Kontinuität wahren den Heilsgeschichte ist gleichzeitig Weissagung einer zukünftigen und Erfüllung einer vorangegangenen Stufe, jede ist gleichzeitig Weissagung und Erfüllung. Am Ende steht als letzte Erfüllung „das schließliche, das ewig bleibende Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen“, also jenes Ziel, zu dessen Erreichung Gott aus sich heraus in die Geschichte eintrat. Wenn Hofmann inhaltlich die Entwicklung der Geschichte zu diesem Ziel als allmähliche „Selbstdarstellung Christi in der Welt“ ²⁴⁾ beschreibt, so ist daran zu denken, daß in seiner Trinitätslehre der Sohn der „ewige Gegenstand innerhalb des innergöttlichen Verhältnisses“ ist, „auf Grund dessen“ Gott den „geschichtlichen Gegenstand“, nämlich den Menschen, schafft. In der geschichtlich gewordenen Trinität wird er zum der Geschichte immanenten „urbildlichen Weltziel“,

²²⁾ Vgl. K. Barth, *Das Wort in der Theologie* von Schleiermacher bis Ritschl, *Die Theologie und die Kirche*, 2. Bd. 1928. S. 203 ff.: „Wer Geschichte sagt, der sagt jedenfalls damit noch nicht Offenbarung, noch nicht Wort Gottes, wie die Reformatoren die Bibel genannt haben, noch nicht Subjekt, dem man sich zu fügen hat, ohne darüber verfügen zu können. Auch dann nicht, wenn er, wie die Biblizisten taten, Heilsgeschichte sagt. Der Appell an das Objektive in der Geschichte kann bedeuten, daß das menschliche Subjekt im Begriff steht, einen Ausflug zu unternehmen, von dem es neu bestärkt und bestätigt zu sich selbst zurückkehren wird, ohne daß es sich das Geringste hätte sagen lassen. Geschichte kann man betrachten, disponieren, deuten (das alles gilt auch von der sog. Heilsgeschichte), als ob man darüber Macht hätte.“

²³⁾ Das Buch W. u. E., bei Haußleiter, S. 4.

²⁴⁾ W. u. E., erste Hälfte, S. 40.

auf das sich diese hin entwickeln soll. Darum ist keine ihrer Stufen „ohne ihn“. „Der Sohn ist auch dort, wo ihn die Welt noch nicht gegenwärtig kannte“²⁵⁾. Auf dieser Immanenz des „urbildlichen Weltzieles“ beruht die Weissagungs-Erfüllungskontinuität der Heilsgeschichte. Weil ihr ihr Ziel immanent ist, wird jede ihrer Stufen in Relation zu diesem Ziel stehen, d. h. sie wird a) dem Ziel jeweils näherkommen und b) über sich hinaus auf das Ziel verweisen. So wird die Determinierung der Geschichte durch den trinitarischen Gott an ihrer Weissagungs- und Erfüllungskontinuität ablesbar. Diese erstreckt sich über Jesu Christi „Vorausdarstellung im Leben der Natur“, also in der Schöpfung, kommt zu einem „vorläufigen Abschluß“ in seiner „Erscheinung im Fleisch und Verklärung desselben“ und findet ihr Ziel in der „Darstellung seiner verklärten Natur im persönlichen Leben des Christen“²⁶⁾.

Weil die *ganze* Geschichte von dem trinitarischen Gott determiniert ist, ist grundsätzlich auch die ganze Geschichte „weissagend“. Wenn darum Hofmann von einer besonderen „heiligen Geschichte“ spricht, so ist das nicht so zu verstehen, als ob sie als solche der übrigen Geschichte gegenüber isoliert wäre. Vielmehr ist diese ihr zu- und eingeordnet, sie gehört prinzipiell zu ihr. Hofmann kann geradezu sagen: „Wenn es wahr ist, daß alle Dinge, groß und klein, dazu dienen, die Einigung der Welt unter ihr Haupt Christus herbeizuführen: so gibt es gar nichts in der Weltgeschichte, dem nicht etwas Göttliches innewohnt, nichts also, das der Weissagung notwendig fremd bleiben muß“²⁷⁾. Grundsätzlich ist auch die Profangeschichte „Vorausdarstellung“ oder „Selbstdarstellung des kommenden Christus“. Insofern ist nun aber von einer besonderen „heiligen Geschichte“ zu reden, als es inmitten der Gesamtgeschichte einen besonderen weissagenden Progressus auf den kommenden Christus hin gibt, der diesen in einem qualifizierten und direkten Sinn vorausdarstellt, und zwar in dem geschichtlichen Raum, innerhalb des Volkes und seiner Geschichte, in dem Christus Mensch werden soll. Hier findet die Weissagung einen klaren und deutlichen Ausdruck, so daß man hier „hofft“, was man dort nur „ahnt“. „Ihn (Christus) haben die Heiden in der Schöpfung empfunden, aber nicht von ihr unterschieden, und darum mit ihr um ihres Todes willen betrauert: Kadmilus und Dionysius und Adonis nennen sie ihn, und weinen zu frühe um ihn, lange bevor er am Kreuze starb. Er kommt an Menschen zur Darstellung, in einem jeden nach Maßgabe seines Berufs. Die Heiden spüren ihn da, unterscheiden ihn aber nicht von denen, an welchen er Züge seines Bildes zur Erscheinung bringt . . . Sie betrogen sich damit um die Hoffnung, an welcher Israel sich erquickte, welches zwar

²⁵⁾ A. a. O.

²⁶⁾ A. a. O.

²⁷⁾ A. a. O. S. 7.

sich selbst wie seinen König Jahwes Sohn nannte, aber einer ganz anderen, wesentlichen Offenbarung Jehovas und seines Gesalbten entgegenharrte“²⁸⁾). Mit der Erscheinung Christi wird jene Mitte, die besondere „heilige Geschichte“, ausschließlich der Ort der Weissagung, denn in ihr ist die „erste Erlösungstat“ Gottes geschehen, die auf die kommende Vollendung hinweist. Die auf Christus zulaufende Weissagung der gesamten Geschichte ist damit überholt, sie ist in der „heiligen Geschichte“ erfüllt. Damit ist die „heilige Geschichte“ mit letzter Deutlichkeit als Mitte der Geschichte bestätigt. Abgesehen von ihr versteht sich diese nicht und läuft ins Leere. Geschichtsbetrachtung abgesehen von der „heiligen Geschichte“ ist jetzt Anachronismus. „Heilige Geschichte“ ist also nicht isolierte, sondern Mitte und Schlüssel aller Geschichte: „Alles demnach, was Hoffnung gibt auf die erste oder zweite Erlösungstat Gottes in Christo, gehört zum wesentlichen Inhalt der Geschichte“²⁹⁾).

Die Geschichte selber ist Weissagung, damit durchbricht Hofmann das alte Schema Wortweissagung—Erfüllung. Es ist ungeschichtlich gedacht, wenn unter Weissagung nur „Vorhersagungen“ verstanden wird. „Nirgend in der Schrift (ist) etwas vorhergesagt, . . . nur damit es vorhergesagt sei“³⁰⁾). Auch das in der Heilsgeschichte gesprochene Wort ist wie alles geschichtliche Geschehen gebunden an die zeitgeschichtliche Situation, in der es gesprochen wird. Geschichtliche Stufen können nicht übersprungen werden. Weissagung, verstanden als Vorhersagung ohne Berücksichtigung der geschichtlichen Situation, „wäre ein bloßes Spiel und Luftgespinnst, kein Gewächs des von Gott gebauten geschichtlichen Bodens“. Darum: „wie kann man nur überhaupt leugnen, daß sachgemäß nichts anderes zu erwarten steht, als daß die Weissagung des Worts *immer gleichen Schritt halte mit der Weissagung der Tat*?“³¹⁾). Innerhalb der „weissagenden Geschichte“ gibt es weissagende „Tatsachen“, „Vorausdarstellungen“ des

²⁸⁾ A. a. O. S. 39.

²⁹⁾ A. a. O. — Flechsenhaar isoliert nach dem Sündenfall die „heilige“ von der Profangeschichte. Vgl. Flechsenhaar, Das Geschichtsproblem in der Theologie Johannes v. Hofmanns, S. 37: „Dadurch, daß die Entscheidung so ausfiel, wie sie ausfiel, hatte der Mensch mit dieser Entscheidung seiner Geschichte einen eigenen Anfang gesetzt, einen Anfang, der allerdings in schärfstem Gegensatz zu dem stand, den Gott in der Schöpfung seiner Geschichte setzte. Darum gibt es aber seit diesem Geschehen eine besondere Geschichte des Heils neben der übrigen Geschichte.“ — In Hofmanns Heilsgeschichte ist dieser Dualismus nicht zu finden. Seine „heilige Geschichte“ ist als die Mitte der Gesamtgeschichte zu verstehen, eine Mitte, die auch den durch die Sünde gesetzten neuen Anfang in sich aufhebt und überwindet, so daß er die Kontinuität der einen Geschichte, die in der „heiligen Geschichte“ ihre Mitte hat, nicht zerstört.

³⁰⁾ Das Buch W. u. E., bei Hausleiter, S. 12.

³¹⁾ A. a. O. S. 13.

Kommenden, und weissagende Worte, Weissagungen als „im Einklang mit den weissagenden Tatsachen fortschreitende Wortoffenbarung“³²⁾. Die Wortweissagung ist also immer bezogen auf den gegenwärtigen Stand der weissagenden „Tatsachen“. Geht in dieser Relation ein weissagendes Wort einer weissagenden Tatsache voraus, ist also die Wortweissagung „Vorhersagung“ dieser, und „jedem Fortschritt in der Verwirklichung des Ratschlusses Gottes geht eine wunderbare, eine die gottentfremdende Wirkung des Argen übermögende Wortoffenbarung voraus“³³⁾, so bleibt sie im Zusammenhang mit dem augenblicklichen Stand der weissagenden Geschichte. Erläutert ein weissagendes Wort lediglich die weissagende geschichtliche Gegenwart, so ist jene Bindung an die zeitgeschichtliche Situation am Tage liegend. „So ist das Wort Gottes alle Zeit . . . Ausdruck der Gegenwart des Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen in ihrer Beziehung auf den endlichen Ausgang oder Aussage der Zukunft in ihrem Zusammenhange mit jener Gegenwart“³⁴⁾.

Hofmann greift hier ohne Zweifel zwei konstitutive biblische Begriffe auf und verwendet sie an der zentralen Stelle seiner inhaltlichen Theologie. Dabei ist nicht zu übersehen, daß auch die biblische Verwendung der Begriffe Weissagung und Erfüllung durchaus ein horizontal-zeitliches Moment in sich birgt. Es ist darum schriftgemäß, wenn Hofmann den Blick auf den Zusammenhang der Weissagung mit dem geschichtlichen Inhalt der Schrift lenkt. Daß die Schrift als Ganze von einer Geschichte redet, die sich erfüllt in Jesus Christus, stellt er mit den Begriffen Weissagung und Erfüllung unter Wahrung der geschichtlichen Bedingtheiten heraus gegenüber einem messianischem Eklektizismus, der mit großen Teilen der alttestamentlichen Geschichte nichts anzufangen weiß, und das ist ein großer Fortschritt. Gott handelt *in* der Geschichte, daran wird hier mit Nachdruck erinnert. Trotzdem muß nach allem, was wir vorher von seiner Heilsgeschichte feststellten, bezweifelt werden, daß seine Verwendung dieses Begriffspaares wirklich sachgemäß ist. Zunächst gilt aber auch hier, daß dieses Problem auf keinen Fall mit einer summarischen Ablehnung der Heilsgeschichte als solcher zu erledigen ist. Die Begriffe Weissagung und Erfüllung sollten an sich schon Anlaß genug sein, sich davor zu hüten. Aber auch damit ist es nicht getan, daß man in Hofmanns „weissagender Geschichte“ eine Überdehnung eines an sich richtigen Grundanliegens erblickt und darin jedenfalls mit ihm übereinstimmt, daß die „Erfassung“ und „Deutung“ der Heilsgeschichte „notwendig“ ist³⁵⁾. Sondern auch hier ist die anthro-

32) A. a. O. S. 19.

33) Schriftbeweis, erste Hälfte, S. 508 ff.

34) A. a. O. S. 510. — Siehe S. 76 ff.

35) Weth, Die Heilsgeschichte.

polologische Reduktion der Theologie das eigentliche Problem. Es geht um Geschichte, aber es geht um die Geschichte der Offenbarung Gottes, deren Mitte der lebendige Christus ist. Hofmanns Intention ist es auch hier durchaus, dem Ausdruck zu geben, aber schon im Ansatz vollzieht er die Weichenstellung, die alles verzeichnet. Nach ihm ist der Theologe als Christ im Besitz des Maßstabes, der es ihm ermöglicht festzustellen, was zur „weissagenden Geschichte“ gehört und was nicht. Nur das nämlich ist weissagendes Wort bzw. weissagende Tatsache, was als Voraussetzung bzw. Vollendung im Kausalnexus auf sein Christsein zuläuft bzw. von ihm ausgeht. D. h. aber, das biblische Begriffspaar Weissagung und Erfüllung wird zum Prinzip einer Entwicklungsgeschichte, die so primär auf den christlichen Menschen hinzielt, daß hinter ihm die von Hofmann eigentlich gemeinte Mitte, Jesus Christus, bedrohlich verschwindet, und die das Handeln Gottes so in die Geschichtshorizontale einnivelliert, daß die Offenbarung zum geschichtsimmanenten Offenbarsein wird, das der christliche Mensch überschauen und in den Griff bekommen kann. Damit wird aber gerade das, was die Begriffe Weissagung und Erfüllung ausdrücken wollen, nämlich daß nach neutestamentlichem Verständnis Jesus Christus die Mitte der Geschichte im vollen Sinn des Wortes ist, und daß nach alttestamentlichem Verständnis Gott der in der Geschichte handelnde Herr der Geschichte ist, der über sein Wort wie über sein Handeln allein verfügt, verfälscht. Die Hofmannsche Definition der Begriffe Weissagung und Erfüllung auf Grund des Verständnisses der Heilsgeschichte als eines lückenlos, horizontal sich entwickelnden, überschaubaren Kontinuums ist darum trotz aller bemerkenswerten Intentionen nicht sachgemäß.

2. Der Inhalt der Heilsgeschichte

In drei Kreisen, die sich aus dem Rhythmus der Heilsgeschichte ergeben, wollen wir im Folgenden auf ihre wesentlichen Einzelinhalte eingehen. Wir werden sehen, wie Hofmann sich auf der einen Seite um theologische, offenbarungsgemäße Aussagen bemüht, wie aber auf der anderen Seite der von uns schon festgestellte anthropologische Ansatz die theologische Bemühung überlagert und verdeckt. Wir werden letzterem unsere besondere Aufmerksamkeit zuwenden. Wie er im Kern die Anlage der Hofmannschen Heilsgeschichte bestimmt, stellt uns das Problem, um das es hier geht, noch einmal deutlich vor Augen.

Der Mensch zwischen Schöpfung und Erlösung

a) Der Mensch vor dem Sündenfall

„Gott hat, nachdem der Mensch vorhanden war, nicht weiter schaffen wollen, weil nicht über ihn hinaus: in ihm sollte die Welt ihren vollendenden Abschluß haben. Nicht darum handelt es sich, daß Gott nicht mehr anderes, sondern darum, daß er nichts Höheres hat schaffen wollen. Die Welt war an ihr Ziel gelangt, das sie werdend erreichen sollte. Dem Ziele, für welches die gewordene bestimmt ist, wird sie durch die nun beginnende, zwischen Gott und dem Menschen sich begebende Geschichte entgegengeführt werden“³⁶⁾. Der Mensch als „vollendender Abschluß“, als „Ziel“ der Schöpfung tritt als der eine Partner in die zwischen Gott und ihm sich begebende Geschichte ein, damit Gottes „ewiger Liebeswille“, nämlich daß er der Mensch „Gottes werde“, sich realisiere. Er das „Abbild des ungleich gewordenen innergöttlichen Verhältnisses, also der Mensch (als) Abbild Gottes des urbildlichen Weltzieles“³⁷⁾ tritt an, um diese Abbildlichkeit geschichtlich zu vollziehen. Zu diesem Zweck ist er geschaffen „einerseits als das Ich, für welches die Welt, und welches für die Liebesgemeinschaft mit Gott ist, und andererseits als gleichartiger Teil der in ihm zum Abschlusse gekommenen Welt, dort als *Person* sich selbst bestimmend, hier als *Natur* sich zum Mittel seiner selbst dienend . . .“³⁸⁾.

Diese Analyse des Menschen als Person und Natur ist „so gemeint, daß seine Schöpfung nicht nur *Abschluß der körperlichen Welt* ist, der er nach der einen Seite als ein Teil derselben angehört, sondern auch *Anfang einer zwischen Gott und ihm sich begebenden Geschichte*, eines persönlichen Verhältnisses zwischen Gott und ihm“³⁹⁾, d. h. sie beschreibt das der theologischen Bestimmung analoge Sosein des Menschen. Der Mensch gehört zur Schöpfung, aber als Partner der Geschichte zwischen Gott und ihm ist er, obwohl partizipierend an ihr, qualitativ über die Natur hinausgehoben. Die Natur findet ihren Abschluß im Menschen, mit dem gleichzeitig die Geschichte beginnt. Der Mensch steht also auf der Scheidelinie zwischen Natur und Geschichte, beiden zugeordnet ist er durch eine „Zwiesseitigkeit“ gekennzeichnet, die Hofmann mit Person- und Naturseite beschreibt. Der Mensch ist Person, d. h. er ist geschichtliches Wesen, Geschichte aber ist inhaltlich die Verwirklichung der Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch, darum ist der Mensch als Person „frei bewußtes Ich“⁴⁰⁾, er besitzt „Selbstbestimmbarkeit“⁴¹⁾. „Denn er ist dazu ge-

³⁶⁾ Schriftbeweis, erste Hälfte, S. 245.

³⁷⁾ A. a. O. S. 248.

³⁸⁾ A. a. O. S. 37.

³⁹⁾ A. a. O. S. 249.

⁴⁰⁾ A. a. O.

⁴¹⁾ An vielen Stellen.

schaffen, Gott zu lieben, und lieben ist ein persönliches Verhalten“⁴²⁾. Hofmann will damit ausdrücken, daß der Mensch zu einer eigenen Entscheidung für die von Gott gewollte Gemeinschaft fähig sein muß, denn „Liebesgemeinschaft“ beruht auf freier Entscheidung. Der Mensch ist Natur, d. h. er ist gleichzeitig geschöpflich bestimmt, er ist von der Schöpfung abhängig. Schöpfung aber ist die Vorstufe der Geschichte, sie tendiert auf diese hin, und sofern mit dem Menschen die Geschichte beginnt, „kommt in ihm alles Werden zu seinem Abschluß und alles, was da wird, wird in der Weise, daß es auf den Menschen abzielt, um in ihm zu seinem einheitlichen Abschluß zu kommen“⁴³⁾. Beides, sowohl daß der Mensch Person als auch, daß er Natur ist, ist teleologisch miteinander verknüpft. Natur und Person sind nicht Gegensätze, sondern gehen im Menschen ineinander über. Der Mensch ist die Nahtstelle zwischen Schöpfung (Natur) und Geschichte (Person), denn in ihm, d. h. in seiner Entscheidung für die „Liebesgemeinschaft“ mit Gott, soll der Schöpfung und Geschichte bewirkende Wille Gottes zum Ziel kommen.

„Innewaltender Lebensgrund“ von Schöpfung und Geschichte, die ja auf der „geschichtlichen Selbstvollziehung“ der Trinität beruhen, „innewaltender Lebensgrund“ damit der Person- und Naturseite des Menschen, ist Gott der heilige Geist. Vom Menschen, der „der eigentliche und wesentliche Gegenstand des wesentlichen Gotteswillens ist“, gilt, daß er „an Gott dem Geiste den wirksamen Grund seines werdenden und gewordenen Lebens hat“⁴⁴⁾. Die Immanenz des Geistes Gottes ist als solche geradezu das wirkende Prinzip der Person- und Naturseite des Menschen. „Wir unterscheiden, daß der Mensch als persönliches Wesen selbstbestimmbar ist, und der Geist Gottes *ihm innewaltet* als der wirksame Grund dieser seiner Selbstbestimmbarkeit, und wir unterscheiden, daß er ein körperliches Wesen ist, der Geist als Macht, die da bestimmt, *ihm innewohnt*“⁴⁵⁾. Innerer Grund beider Seiten des Menschen und sie einheitlich in sich verbindend ist also der dem Menschen als wirkendes Prinzip immanente Geist Gottes. „Der Mensch ist Abschluß einer ihm vorausgehenden mannigfaltigen körperlichen Welt und anderseits ist er dazu geworden, um zu Gott, d. h. aber zunächst, zu Gott dem überweltlichen Schöpfer — denn so bringt es der Eintritt des Dreieinigen in die Geschichtlichkeit mit sich — in persönlichem Verhältnis zu stehen. Dies beides faßt sich in dem Einen zusammen, daß der persönliche Geist Gottes selbst dem werdenden und gewordenen Menschen seines Lebens *einwohnender Grund* ist“⁴⁶⁾. Hier ist deutlich zum Ausdruck gebracht, die

42) Ethik, S. 29.

43) Enzyklopädie, S. 62.

44) A. a. O.

45) Ethik, S. 30.

46) Enzyklopädie, S. 63.

Feststellung, daß der Mensch Person und Natur ist, korrespondiert direkt mit seiner Bestimmung. In dieser Beschaffenheit drückt sich die Richtung aus, in die er hineingestellt wird, damit der „ewige Liebeswille“ zum Ziel kommt. Der zum Zweck der Realisierung dieses Willens geschichtlich gewordene trinitarische Geist ist in dieser Doppelheit speziell dem Menschen als wirkendes Prinzip immanent, damit dieser die Absicht Gottes mit ihm realisiere. Derselbe Geist Gottes ist dem Menschen doppelt immanent, „als der wirksame Grund . . . seiner Selbstbestimmbarkeit“ und „als Macht, die da bestimmt“. Es ist das alte Problem von Prädestination und Freiheit, das Hofmann mit dieser Doppelheit der Immanenz des Geistes Gottes zu lösen versucht. Dieses Problem stellt sich hier deshalb, weil einerseits der Geschichte als von dem trinitarischen Gott determinierter ihr Ziel vorgegeben ist und andererseits dieses Ziel gerade darin besteht, daß der Mensch selber sich zur „Liebesgemeinschaft“ entscheiden soll. Zu diesem Zweck muß er aber Wahlfreiheit besitzen. Das Moment der Wahlfreiheit stößt nun aber eben auf die Determinierung der Geschichte. Es ergibt sich die Notwendigkeit, einen Modus zu finden, der beides, die notwendige Wahlfreiheit und das der determinierten Heilsgeschichte immanente Ziel, nebeneinander stehen läßt. Diesen Modus meint Hofmann mit der anthropologischen Setzung, daß der Mensch Person und Natur ist, gefunden zu haben. Der Gegensatz zwischen dem Geist als Wirkungsprinzip der „Selbstbestimmbarkeit“ des Menschen und ihm als „bestimmender Macht“ ist nur ein scheinbarer, denn der eine Geist Gottes kann sich nicht widersprechen. Er als „bestimmende Macht“ mündet in ihn als Wirkungsprinzip der „Selbstbestimmbarkeit“, die Natur mündet in die Person, die Schöpfung mündet in die Geschichte, die Prädestination mündet in die Freiheit. Damit ist für Hofmann das Problem von Prädestination und Freiheit gelöst: „Wie anders soll sich nun dieser Gegensatz auflösen als darin, daß wir sagen, der Geist Gottes, welcher dem werdenden und gewordenen Menschen als seines Lebens Grund einwohnt, ist ihm *die bestimmende Macht, die ihn seiner Selbstbestimmung entgegenführt*. Und diese seine Selbstbestimmung, welcher der Geist Gottes ihn nur entgegenführt, so daß die menschliche Selbstbestimmbarkeit dadurch ungemindert bleibt, worin sollte sie bestehen, als darin, daß der Mensch das ihm durch die Schöpfung gesetzte Verhältnis zu Gott und zur Welt zum Inhalt seines eigenen Willens macht, daß er dies Verhältnis, darin er geschaffen ist, bejaht? Solange er also dieser seiner Selbstbestimmung noch erst entgegengeht, lebt er in einer Freiheit und Seligkeit, indem sein Wille und Dasein lediglich in Gott, seinem Schöpfer, gegründet ist, vermöge des ihm bestimmend einwohnenden Geistes Gottes. Aber diese

Seligkeit ist eben eine anfängliche seiner Selbstbestimmung entgegen-schauende“⁴⁷⁾).

Das Interesse Hofmanns in dieser Sache ist deutlich: es geht ihm darum, daß die Verwirklichung des „ewigen Liebeswillens“ Gottes weder in der Entscheidung des Menschen begründet, noch von ihr abhängig gemacht wird. Er ist ja der souveräne Gott, der lediglich abhängt von seiner eigenen „Selbstbestimmbarkeit“⁴⁸⁾. Darum ist dem Menschen mit der doppelten Immanenz des Geistes Gottes seine von Gott gesetzte Bestimmung gleichsam von Gott her aufgeprägt. Darum heißt es, der Mensch „findet sich vor in einer Willensrichtung, in die er geschaffen ist“⁴⁹⁾. Darum vollzieht sich seine Entscheidung zwar als seine Entscheidung, aber doch unter der Direktion des doppelt immanenten Geistes Gottes. „Das ist kein Stand der realen Freiheit, aber es ist auch keine bloß formale Freiheit, sondern es ist die Vorstufe der realen“⁵⁰⁾. Daß „reale Freiheit“ nur in der Bejahung seiner Bestimmung durch den Menschen besteht, ist eine schöne und sachgemäße Feststellung. Aber nun ist nicht zu übersehen, daß Hofmann auf Grund der Immanentisierung des Geistes Gottes in den Menschen im Zusammenhang der Eintragung der geschichtlich gewordenen Trinität in ein menschliches Geschichtsbild mit seiner Absicht in den Engpaß gerät. Die Verwirklichung des „ewigen Liebeswillens“ geschieht bei ihm zwar durch den trinitarischen Gott in der Geschichte, aber nun doch auch durch dieselbe Geschichte. Sie soll zwar vom Menschen nicht abhängig sein, das sagt Hofmann niemals, aber faktisch hängt sie doch so von seiner Entscheidung ab, daß eine Verneinung seiner Bestimmung durch den Menschen sie bedroht, falls nicht eine Sicherung eingebaut ist. Die Hofmannsche Fassung der Heilsgeschichte läßt die Möglichkeit einer direkt gegen den „ewigen Liebeswillen“ gerichteten Entscheidung des Menschen einfach nicht zu. Eine solche Entscheidung würde das Ende der Heilsgeschichte und damit die Verunmöglichung der von ihr abhängigen Verwirklichung des „ewigen Liebeswillens“ bedeuten. Hier hat die Souveränität Gottes bei Hofmann ihre spürbare Grenze. Darum begegnen wir, wenn wir auf die andere Seite, nämlich auf die Möglichkeit einer Verneinung des Willens Gottes durch den Menschen blicken — Hofmann wird es ja bald mit dem Sündenfall zu tun haben —, nun wieder einer „bestimmenden Macht“, welche die Entscheidung des Menschen dirigiert. Nur daß dies diesmal nicht durch den heiligen Geist, sondern durch einen der Geister der „Geistervielheit“ geschieht.

Hofmann hat, um das näher zu erläutern, eine besondere Geister-

47) A. a. O. S. 64.

48) Siehe S. 114.

49) Ethik, S. 31.

50) A. a. O.

lehre entwickelt. Sie beruht darauf, daß die gesamte Schöpfung auf den Menschen hinzielt, er ist ihr sie zu eine Einheit verbindender Beziehungspunkt. D. h. aber, abgesehen von ihm zerfällt sie in ihre einzelnen Bestandteile. „Hieraus ergibt sich, daß wir zu unterscheiden haben zwischen der Welt als einem im Menschen einheitlich abgeschlossenen Ganzen und zwischen der Welt als einer Summe von einzelnen Erscheinungen“⁵¹⁾. Dementsprechend ist nun zwar der „Geist Gottes . . . alles Gewordenen wirksamer Lebensgrund“⁵²⁾, „aber nur insoferne, als sie in dem Menschen ihren einheitlichen Abschluß hat“⁵³⁾. Denn nur in der Einheit der Schöpfung, d. h. nur in der Richtung auf den sie „vollendenden“, als Geschichtspartner Gottes zur Verwirklichung des „ewigen Liebeswillens“ bestimmten Menschen kommt ihre der Verwirklichung dieses Willens dienende und so der trinitarischen „Selbstvollziehung“ entsprechende Funktion zum Ausdruck. Nur in ihrer Ganzheit ist sie teleologisch auf die Verwirklichung des Gotteswillens ausgerichtet und darum ist der Geist Gottes nur ihrer Ganzheit „innewaltender Lebensgrund“. Diese Einheit der Schöpfung ist nun aber auch eine Summe von „Mannigfaltigem“. Deshalb steht analog dazu, daß der Einheit der Schöpfung Gottes Geist „wirksamer Lebensgrund“ ist, hinter der Mannigfaltigkeit der Schöpfung eine „Vielheit der Geister“. „Der eine Geist Gottes ist wirksam in der Mannigfaltigkeit der Lebenserscheinungen; aber die Mannigfaltigkeit der Lebenserscheinungen als einer Vielheit führt sich nicht eben so zurück auf den einen Geist Gottes, sondern ist vermittelt durch eine Vielheit der Geister, welche unter dem einen Geist Gottes zur Einheit beschlossen sind. Die Mannigfaltigkeit der sinnlich wahrnehmbaren Lebenserscheinungen in dieser Welt wird einen unsichtbaren Hintergrund haben in der Vielheit der Geister, die dann gewordene, endliche Geister sind“⁵⁴⁾. Hofmann fährt dann fort: „Insofern der Mensch als körperliches Wesen der Welt angehört, die in ihm ihren Abschluß gefunden hat, wird er selbst auch dem Wirken jener Geistervielheit unterstehen“⁵⁵⁾. Der Mensch unter dem Einfluß der kosmischen Geister, damit ist die Möglichkeit eröffnet, daß nicht nur der der Einheit der Schöpfung innewohnende Geist Gottes als „bestimmende Macht“ die „Selbstbestimmbarkeit“ des Menschen zur Entscheidung dirigiert, sondern diese kann ebenso durch die „Vielheit der Geister“ beeinflusst werden. Auf diesem Wege wird bei Hofmann aber eine Verneinung seiner göttlichen Bestimmung durch den Menschen möglich, ohne daß damit die Geschichte, in der und durch die sich ja Gottes „ewiger Liebeswille“ verwirklicht, aufgehoben wird.

⁵¹⁾ Enzyklopädie, S. 63.

⁵²⁾ Ethik, S. 30.

⁵³⁾ Enzyklopädie, a. a. O.,

⁵⁴⁾ Ethik, a. a. O.

⁵⁵⁾ A. a. O.

Denn hätte „sie (die verneinende Selbstbestimmung des Menschen im Sündenfall) in einer Entgegensetzung gegen den, der ihn geschaffen hat, bestanden, wäre sie also eine auf sein unmittelbares Verhältnis zu Gott bezügliche gewesen, und hätte er sich aus sich selbst so widergöttlich bestimmt, so wäre ja diese seine widergöttliche Bestimmung auch das Ende seiner Geschichte gewesen. Es hätte keine Möglichkeit gegeben, ihn anders wieder zu bestimmen, als wie er sich bestimmt hat. Eben widergöttlich zu sein, wäre sein Wille gewesen“⁵⁶⁾. Bei Hofmann ist eine Verneinung als direkte Entscheidung des Menschen gegen Gott nicht möglich. So bleibt auch bei ihm der trinitarische Gott auf jeden Fall mächtiger als Satan. Es darf und kann auf keinen Fall geschehen, daß die Geschichte ihm entfällt. Er setzt seine Bestimmung des Menschen auf jeden Fall durch. Auf diese Weise die unbedingte Geltung des „ewigen Liebeswillens“ Gottes zum Ausdruck zu bringen, ist hier ebenso Hofmanns Absicht, wie es deutlich ist, welche Schwierigkeiten sich von vorneherein in seiner anthropologischen Fassung der Heilsgeschichte dieser Absicht entgegenstellen.

b) Der Sündenfall

Daß der Mensch die Absicht Gottes mit ihm, das Ziel von Schöpfung und Geschichte, nicht bejaht, ist die erste große Zäsur der Geschichte. „Der Mensch hat sich selbst den Anfang eines andersartigen Daseins gegeben als in das er geschaffen worden. Durch den ihm als bestimmende Macht innewaltenden Geist Gottes einem Verhalten entgegengeführt, das dem Verhältnis gleich war, in das er geschaffen war, hat er sich selbst in entgegengesetzter Weise bestimmt“⁵⁷⁾. Wir stellten aber schon fest, daß die der Geschichte immamente Zielgerichtetheit auch eine solche Möglichkeit umschließt und überwindet. Die einzelnen Ansatzpunkte liegen in der von uns soeben untersuchten Struktur des Menschen bereit.

„Die den Menschen widergöttlich bestimmende Wirkung kann weder von Gott noch von der unpersönlichen Welt, sie muß also von der Geistervielheit ausgegangen sein, welche der körperlichen Welt zur Hervorbringung der Vielheit ihrer Erscheinungen innewaltet. Da aber alles Walten Gottes in dieser Vielheit von Welterscheinungen durch der Geister Dienst geschieht, so kann jene Wirkung nicht von der Gesamtheit derselben ausgegangen sein, sondern von einem in der Geistervielheit Gottes widerstreitenden, aber auch so der Vollbringung seines ewigen Rates dienstbaren Willen“⁵⁸⁾. Genau wie er dis-

⁵⁶⁾ A. a. O. S. 32.

⁵⁷⁾ A. a. O.

⁵⁸⁾ Schriftbeweis, erste Hälfte, S. 38 ff.

poniert war, löst sich der Sündenfall aus. Eine bewußte eigene Entscheidung des Menschen gegen Gott kommt aus den genannten Gründen von vorneherein nicht in Frage. Des Menschen „Selbstbestimmbarkeit“ wird ja in jedem Falle von einer „bestimmenden Macht“ geleitet, die beim Sündenfall nicht der heilige Geist Gottes, also nicht die gesamte Natur in ihrer teleologisch ausgerichteten Einheit, sondern eben nur ein Teil der „Geistervielheit“ sein kann. Da der geistgewirkten „Selbstbestimmbarkeit“ des Menschen aber nur die von Gottes Geist durchwirkte Gesamtnatur als „bestimmende Macht“ adäquat ist, denn nur dann mündet Geist in Geist, Natur in Person, Schöpfung in Geschichte, Prädestination in Freiheit, nur dann also erfüllt sich die im Sosein des Menschen angelegte Bestimmung, muß die inadäquate Bestimmung der „Selbstbestimmbarkeit“ des Menschen durch die „Geistervielheit“ auf einer Täuschung beruhen. Der Mensch *konnte* dabei nicht der Meinung gewesen sein, „Gott schlechthin von sich oder von seinem Verhältnis zur Welt auszuschließen und ihn zu verneinen“⁵⁹⁾. Hofmann bemerkt dabei ausdrücklich, daß diese Täuschung auch keine „Selbsttäuschung“ gewesen sein kann: „eine solche“ ist „unmöglich . . ., wenn ihn Gottes Geist seiner Selbstbestimmung entgegenführte“, deshalb „muß eine täuschende Wirkung auf ihn geschehen sein, durch die er sich hat bestimmen lassen“⁶⁰⁾. Daß eine solche geschehen konnte, erklärt er mit dem besonderen Verhältnis von Mann und Frau. Weil „dort die durch die Schöpfung gesetzte Unselbständigkeit des Weibes, hier die geschlechtliche Zusammengehörigkeit des Mannes mit dem Weibe den Erfolg jener Wirkung möglich machte“⁶¹⁾, konnte die Täuschung gelingen. Der Inhalt der Täuschung „muß sich auf sein mittelbares Verhältnis zu Gott, auf sein Verhältnis zur Welt bezogen haben“⁶²⁾. Auch er ist konsequent in der das Ganze bestimmenden Richtung gesehen. „Die Reizung, die ihn anging, muß eine Steigerung seines Daseins ihm als möglich vorgestellt haben, die durch Beseitigung einer ihm gesetzten Schranke zu erzielen war. Dieses war aber nur möglich, wenn Gott selbst das Verhältnis des Menschen zur Welt so geordnet hatte, daß ein Punkt gegeben war, wo er eine Steigerung seines Daseins für möglich achten konnte, als wenn ihm eine Schranke gesetzt war, deren Aufhebung dasselbe zu steigern scheinen konnte. Dem Versucher war damit der Punkt gegeben, wo er einsetzen konnte, und auf den seine Versuchungen sich richten konnten“⁶³⁾. Der Mensch läßt sich also zwar durch eine Täuschung gegen den Willen Gottes mit ihm bestimmen, doch ist seine Sünde auf Grund ihrer ganzen Anlage eine solche,

⁵⁹⁾ Enzyklopädie, S. 66.

⁶⁰⁾ A. a. O.

⁶¹⁾ Schriftbeweis, erste Hälfte, S. 416.

⁶²⁾ Ethik, S. 34.

⁶³⁾ A. a. O.

„aus welcher Erlösung möglich war, und von welcher der Mensch sich bekehren konnte; und das wäre sie unmöglich gewesen, wenn sie innerhalb des Menschen selbst ihren letzten Grund und Ursache gehabt hätte. Dann würde der Mensch eben in der Richtung geblieben sein, in die er sich kraft eigenen Willens begeben hat“⁶⁴⁾. Absicht des diese Täuschung bewirkenden gottfeindlichen Willens aber ist die Verhinderung der Realisierung des Liebeswillens Gottes, d. h. die Verhinderung der Erfüllung der im Sosein des Menschen angelegten Bestimmung: „Er will die Welt nicht so, daß sie im Menschen ihren Abschluß habe und darum richtet er seine Wirkung täuschend und betrüglich auf den Menschen, daß er aufhöre, der Abschluß der Welt zu sein, zu dem er durch die Schöpfung gesetzt war. Ist nun die Schöpfung des Menschen Anfang der Verwirklichung des ewigen Willens Gottes, so ist also jene Feindschaft gegen das rechte eigentliche Werk Gottes gerichtet, welches sie nicht so will. Das Werk zu vereiteln, in dem sich der ewige Wille Gottes vollbringt, darauf ist jene Feindschaft gerichtet“⁶⁵⁾.

Das Ergebnis dieser Darstellung und Interpretation des Sündenfalls ist nun aber eine verhängnisvolle Relativierung der Sünde, die sich zwangsläufig auf die Relevanz der Rechtfertigung in Hofmanns Heilsgeschichte auswirken muß. Der Mensch ist ja letztlich nicht mehr verantwortlich für seine Entscheidung gegen Gottes Willen, denn diese beruht auf der täuschenden Wirkung der einen von den beiden ihn bestimmenden Mächten. Zwar wehrt sich Hofmann gegen diese Konsequenz: „Trotzdem eine täuschende Wirkung auf den Menschen geschehen ist, ist seine Entscheidung doch seine Selbstbestimmung und doch widergöttliches Verhalten und seine Schuld. Denn an dem Geiste Gottes, der ihm einwohnte, hatte er ein Zeugnis wider diese auf ihn geschehende Wirkung und ließ er sich von letzterer bestimmen, so geschah es gegen jenes Zeugnis“⁶⁶⁾. Aber dieser Argumentation steht die Tatsache gegenüber, daß die „Selbstbestimmbarkeit“ des Menschen den sie bestimmenden Mächten ausgeliefert ist, der Mensch ist hier in einer solchen Ausschließlichkeit zum Kampfplatz zwischen Gott und Satan geworden, daß man von einer Verantwortung seinerseits nicht mehr sprechen kann. Damit wird aber notwendig die Sünde relativiert.

Zu dieser Relativierung ist Hofmann deshalb gezwungen, weil er die Heilsgeschichte als eine kontinuierliche Entwicklung versteht, die den „ewigen Liebeswillen“ Gottes mit dem Menschen an diesem wirklichen soll. D. h. aber, weder darf die Geschichte ihre Kontinuität, noch darf der Mensch in ihr die Kontinuität mit sich selber

⁶⁴⁾ A. a. O. S. 33.

⁶⁵⁾ Enzyklopädie, S. 67.

⁶⁶⁾ A. a. O.

verlieren. Die Verwirklichung des „ewigen Liebeswillens“ Gottes mit dem Menschen setzt bei Hofmann wie den kontinuierlichen Verlauf der Geschichte so auch den kontinuierlichen Zusammenhang des Menschen vor der Erlösung mit dem erlösten Menschen grundsätzlich voraus. Die Sünde darf darum auf gar keinen Fall diese doppelte Kontinuität aufheben. Darum ist die Menschheit „so geschaffen . . . , daß sie sündigen und *erlösungsfähig* dabei bleiben konnte“⁶⁷⁾. Die *Voraussetzung*, daß der Mensch erlösungsfähig sein muß, ist der tiefere Grund für die Relativierung der Sünde. An dieser Stelle stoßen wir wieder auf das eigentliche Problem der Hofmannschen anthropologistischen Heilsgeschichte. Denn daß der Mensch erlösungsfähig ist, ist allerdings ebenso wie die Meinung, daß es die Geschichte ist, die die Bestimmung des Menschen verwirklichen wird, eine Voraussetzung, wie sie sich aus einem bestimmten Selbstverständnis des Menschen ergibt.

c) Der erlösungsfähige Mensch

Das Leben des Menschen und damit die Geschichte geht auch nach dem Sündenfall weiter. Weil seine Entscheidung keine direkte widergöttliche war, besteht die Möglichkeit des Weiterlebens innerhalb einer nun zwar durch die Sünde bestimmten, aber nicht aufgehobenen Geschichte, der ihre Zielgerichtetheit, die auf die Verwirklichung des „ewigen Liebeswillens“ Gottes und d. h. auf die Erfüllung der im Sosein des Menschen angelegten Bestimmung zielt, immanent bleibt. Das bedeutet für den Menschen, er ist als Partner dieser auf dieses Ziel gerichteten Geschichte erlösungsfähig, denn „eben hierzu ist die Art und Weise, wie es zur Sünde des Menschen gekommen ist, unter göttlicher Ordnung und Führung gestanden, damit eine Möglichkeit bliebe, daß der Mensch sündig würde und der ewige Liebeswille Gottes doch nicht um seiner selbst Verwirklichung käme“⁶⁸⁾. Der sündige und gleichzeitig erlösungsfähige Mensch ist das Thema dieses Abschnitts.

Der Sündenfall des einen Menschen betrifft und verändert die ganze in ihm beschlossene „einheitliche Menschheit“. Sein Fall ist ihr Fall, seine Wahl ihre Wahl, seine Schuld ihre Schuld, seine Strafe ihre Strafe. Sünde ist von nun an eine *Qualität* des Menschen. „Wenn der Mensch, der so ins Leben eingetreten ist, zu persönlicher Selbstbewußtheit gelangt, kann es bei ihm zu keiner anderen Selbstbestimmung kommen, es ist keine andere möglich, als daß er die Willensrichtung, in die er durch die Beschaffenheit seines Naturlebens von vorneherein gestellt ist, zu seiner persönlichen, selbstge-

⁶⁷⁾ 3. Schutzschrift, S. 29.

⁶⁸⁾ Enzyklopädie, S. 70.

wollten macht“⁶⁹⁾. Das wirkt sich im einzelnen folgendermaßen aus: Gott „läßt den Menschen in dem durch seine Erschaffung gesetzten Leben, aber so, daß es ihm dazu dient, Gottes Zorn an sich zu erfahren, und inne zu werden, was es um seine Sünde sei“⁷⁰⁾. Diese Doppelheit der Erfahrung des Zornes Gottes und des Innewerdens dessen, „was es um die Sünde sei“, beruht aber darauf, daß der Mensch strukturell auf die Bejahung seines schöpfungsmäßig gesetzten Verhältnisses zu Gott angelegt ist. Seine „Zweiseitigkeit“ als Natur und Person ist ja an sich kein Gegensatz, wird es aber durch die Sünde: *von jetzt ab steht der Mensch mit sich selbst im Widerspruch*. „Der Mensch war in ein Leben der Eintracht geschaffen, der Eintracht innerhalb seiner selbst. Sein Leben, obwohl ein zweiseitiges, wie er als körperliches Wesen zu Gott stand und als körperliches Wesen der Welt angehörte, ging doch in eine Einheit zusammen, und es war ein Leben der Eintracht mit Gott und der Welt, die in ihm zu ihrem Abschluß gekommen war, in ihm ihre Einheit gefunden hatte. Aber nun hört diese Eintracht auf nach allen Beziehungen, innerhalb seiner selbst, Gott gegenüber und der Welt gegenüber. *Nun wird sein zweiseitiges Leben ein Zwieträchtiges. Sein Personleben und sein Naturleben gehen auseinander*, und in seinem Verhältnis zu Gott *erfährt* er, daß Gott wider ihn ist, und die Welt wird ihm eine Ursache des Übels“⁷¹⁾. Dieser Widerspruch wird als *Gewissen* laut: „Daß er (der Mensch) seiner Sünde als dessen, was sie ist, und daß er des Übels als dessen, was es ist, inne wird, bedarf es dessen, daß sich ihm der Lebendige, der ihn unbeachtet seiner Sünde leben macht, als den Heiligen, der um seiner Sünde willen wider ihn ist, auf eine unverkennbare Weise bezeugt und kund gibt. Dies geschieht *im Gewissen*“⁷²⁾.

„Von einer *Erfahrung*, die der Mensch macht, und von einer *Beschaffenheit* des sündigen Menschen sagen wir, wenn wir vom Gewissen reden“⁷³⁾. Das Gewissen als *Erfahrung* bezieht sich auf jenen inneren Widerspruch, in dem der Mensch sich nun durchlaufend befindet. „Die damit bezeichnete Erfahrung ist die, daß der Mensch, sei es, daß er im Begriffe ist, etwas zu tun, oder daß er etwas getan hat, inne wird, wie anders sein Verhalten sein müßte, als es wirklich ist und gewesen ist, wenn er Gott für sich haben sollte, statt ihn wider sich zu haben“⁷⁴⁾. Das Gewissen als „*Beschaffenheit* des sündigen Menschen“ „ist nicht Äußerung eines dem Menschen eignenden Organs“⁷⁵⁾. Der Mensch ist auch nach dem Sündenfall strukturiert als Person und Natur. Es meldet sich als der Widerspruch der nach

⁶⁹⁾ Ethik, S. 43.

⁷⁰⁾ A. a. O. S. 35.

⁷¹⁾ A. a. O.

⁷²⁾ A. a. O. S. 39.

⁷³⁾ A. a. O.

⁷⁴⁾ A. a. O.

⁷⁵⁾ A. a. O. S. 40.

wie vor vom „einwohnenden“ Geist Gottes gewirkten Personseite gegen die ihr nach der verneinenden Entscheidung inadäquate, weil nicht mehr als geistdurchwirkte Einheit, sondern als geisterbewirkte Vielheit gegenüberstehende Naturseite. Als solches ist das Gewissen identisch mit dem der Personseite des Menschen immanenten Geist Gottes: „Er (der Mensch) als Ich, als Personleben, wird es inne als etwas, dem er sich nicht entziehen kann . . .“⁷⁶⁾. So ist das Gewissen die dem sündigen Menschen immanente, den Widerspruch, in dem er sich befindet, immer neu aufdeckende Stimme Gottes: „Als der, der ihn leben macht, ist Gott ihm innerlich nahe und gegenwärtig. Gott kann ihm nicht innerlich nahe und gegenwärtig sein, ohne daß sich ihm Gott durch seinen Geist bezeugt, also nicht ohne daß sich ihm Gott als den, welcher er ist, und als den, der er ihm und der er jetzt ihm ist, zu erfahren gibt“⁷⁷⁾.

Von daher ist es zu verstehen, daß bei Hofmann Sünde ein anthropologisches Phänomen ist, das man konstatieren kann. Nach vier verschiedenen Seiten entfaltet sich diese dabei. 1. Die Sünde stellt sich dar als *Bewußtsein des Zornes Gottes*: „Gott (läßt) den Menschen seiner inne werden, wie er ihm zürnender Richter sei, und zwar wird der Mensch seiner so inne wiederum innerhalb seiner selbst, wo sich Gott ihm bezeugt durch den Geist, durch die Vermittlung seiner sinnlichen Natur“⁷⁸⁾. 2. Die Sünde stellt sich dar als *Schuldbewußtsein*. Wir sahen schon, wie Hofmann hiermit argumentiert, um eine Schuld des Menschen beim Sündenfall zu demonstrieren⁷⁹⁾. „Daß er sich ein Gewissen macht um die Sünde, wie Gott ihm dieselbe und, was sie ihm sei, im Gewissen bezeugt, daß der Mensch solches Verhalten gegen Gott in ihm wirken lasse, ist das von Gottes wegen sozusagen natürliche. Denn es entspricht dem, worauf er angelegt ist“⁸⁰⁾. 3. Die Sünde stellt sich dar als *Bewußtsein des Todes als Strafe*: „Durch den Geist Gottes“ hat der Mensch „die Selbstbezeugung des Heiligen“, „welche ihn wissen ließ, daß sein Tun Sünde und das Übel des Todes seiner Sünde verschuldete Strafe sei“⁸¹⁾. 4. Die Sünde stellt sich dar als *Bewußtsein der Zerfallenheit mit der Welt*. Auch davon war schon die Rede. Nach Hofmann äußert sich dies auf folgende Weise: Der Mensch hat „sich der Wirklichkeit eines widergöttlichen Willens untergeben . . . die ihm seine Weltgemeinschaft zur Ursache selbstsüchtigen Begehrens macht“ und „andererseits wird ihm die Welt nun Quellort des Übels, indem er samt der Welt, der er angehört, und die ihm nun dazu dienen muß, Gottes Zorn an sich zu erfahren, einem Dasein preisgegeben ist, in welchem der

76) A. a. O.

77) A. a. O.

78) Enzyklopädie, S. 72.

79) Siehe S. 138.

80) Enzyklopädie, a. a. O.

81) 3. Schutzschrift, S. 8.

auf Vernichtung des Werkes Gottes zielende satanische Wille wirksam ist“⁸²⁾. Diese Zerfallenheit mit der Welt auf dem Hintergrund des Schuldbewußtseins bewirkt die unauflösbare Widersprüchlichkeit der menschlichen Existenz: „Sein Begehren steht im Widerspruch mit seinem Schuldbewußtsein und steht im Widerspruch mit seiner Erfahrung des Übels“⁸³⁾.

Eben aus diesem durch das Gewissen bewirkten Bewußtsein der Sünde erwächst nun als weiteres anthropologisches Phänomen die *Erlösungssehnsucht*. „Der Mensch . . . kann durch Gott inne werden, um welches Gut er sich gebracht hat, indem er meinte eines Gutes sich zu bemächtigen, und er kann dadurch zu dem Verlangen geführt werden, das verlorene Gut wiederzugewinnen“⁸⁴⁾. Das der Situation nach dem Sündenfall „entsprechende Verhalten des Menschen“ ist „Leid um die Sünde und Verlangen nach Rechtbeschaffenheit“⁸⁵⁾. In beidem, im Sündenbewußtsein und in der Erlösungssehnsucht, äußert sich die Erlösungsfähigkeit des Menschen, d. h. seine Disposition für Gottes „Heilswerk“. Zwar sind weder Sündenbewußtsein noch Erlösungssehnsucht in der Lage, von der Sünde frei zu machen und also zu erlösen: „Darum, daß es ihm leid ist der Sünde halben, hört er nicht auf, sündig zu sein, und das Verlangen nach Rechtbeschaffenheit macht ihn nicht rechtbeschaffen und gibt ihm nicht ein Vermögen es zu werden“⁸⁶⁾. „Das Heilswerk, das Gott schafft, ist eine ohne Zutun des Menschen zu Wege kommende Gerechtigkeit“⁸⁷⁾. Aber indem Gottes „Heilswerk“ genau hier anknüpft, begegnet dem Menschen das, worauf er angelegt ist, die Erlösung ist die Entsprechung seiner als Sündenbewußtsein und Erlösungssehnsucht sich äußernden Erlösungsfähigkeit.

d) Exkurs: Die Religion und Philosophie des Menschen

Das soeben Ausgeführte wird unterstrichen durch Hofmanns Auffassung von Religion und Philosophie. Denn eben die Immanenz des Geistes Gottes in der Personseite des sündigen Menschen, das Gewissen also, das aus ihm resultierende Sündenbewußtsein und die Erlösungssehnsucht sind die hierfür entscheidenden Komponenten.

Der Mensch findet sich nach Hofmann von vorneherein in einer natürlichen Beziehung zu Gott vor. „Dies ist . . . ein mit dem Leben selbst gesetztes Verhältnis zu Gott und wie der Mensch sich nicht selbst das Leben gibt, sondern sich darin vorfindet, so ist auch jenes mit seinem Leben gesetzte Verhältnis zu Gott davon unabhängig, ob

82) Ethik, S. 36.

83) A. a. O.

84) A. a. O. S. 37 ff.

85) Enzyklopädie, S. 72.

86) A. a. O.

87) A. a. O. S. 74.

er es will“⁸⁸⁾. Wir verstehen, daß das so sein muß, wenn Gottes Stimme durch die Immanenz seines Geistes in der Personseite des Menschen zum anthropologischen Phänomen wird. Gottes Sein ist eine selbstverständliche anthropologische Setzung: „Daß Gott ist, das lehrt die Schrift nicht, sondern das hat sie zur Voraussetzung ihrer Lehre“⁸⁹⁾. Das bedeutet für die biblische Offenbarung: „Nicht, daß sie jetzt Gottes Dasein glauben, wird ihnen als Frucht der Offenbarung Christi für sie bezeichnet, sondern daß jetzt ihre Glaubenszuversicht und Hoffnung Gott zugewendet ist“⁹⁰⁾. „Offenbarung Christi“ bezieht sich demnach lediglich auf die erlösende Verhaltensweise *des* Gottes, der als solcher dem Menschen immer schon offenbar ist. Es gibt eine *revelatio generalis*, eine „Selbstbezeugung Gottes in der Existenz des Menschen“⁹¹⁾, die in der Struktur des sündigen Menschen gründet und als solche die „natürliche Religion“ bewirkt. Hinter allem, was der Mensch fühlt, denkt und tut, „liegt das persönliche Verhältnis, in dem er zu Gott steht. Wie dann sein Selbstbewußtsein sich entfaltet, daß es bei ihm zu bewußtem Innewerden dessen kommt, welcher sich ihm solcher Gestalt bezeugt, daß alle einzelnen Erlebnisse irgendwie immer Erlebung seiner selbst wird, und also auch das Verhalten des Menschen immer im letzten Grunde bewußtes Verhalten ist gegen den Schöpfer, den ewigen, heiligen, so ist vorhanden, was man *natürliche Religion* nennt“⁹²⁾. Allerdings, die natürliche Religion steht unter der Sünde, was zur Folge hat, daß der Mensch sich der ihm immanenten Bezeugung Gottes entzieht, er „entzieht . . . sich dem, des Heiligen inne zu werden“, und „so täuscht er sich über den Ewigen und läßt sich über ihn täuschen“. Die natürliche Religion „*wird* zu einem Wahn über Gott, willkürliche Setzung Gottes *wird* falsche Religion“⁹³⁾. Man muß es aber wohl beachten, sie „*wird*“ das alles, sie ist es nicht im Ansatz. Grundsätzlich handelt es sich auch in ihr um den einen Gott, der als Erlöser das besondere Thema der Theologie ist. Darum ist auch sie auf die Erlösung hingeordnet: „Die Religionsphilosophie hört auf, wo die positive Religion (das Christentum) anfängt und eben da tritt die Theologie ein“⁹⁴⁾. Wir stellen also fest: Hofmanns Auffassung von der natürlichen Religion unterstreicht unsere Analyse seines Menschenbildes, daß nämlich der Geist Gottes dem Menschen immanent ist. Gott ist eine anthropologische Setzung; wer Mensch sagt, sagt immer auch Gott.

⁸⁸⁾ A. a. O. S. 13 ff.

⁸⁹⁾ Schriftbeweis, erste Hälfte, S. 63.

⁹⁰⁾ A. a. O.

⁹¹⁾ P. Althaus, Die christliche Wahrheit, Bd. 1. 1947. S. 73.

⁹²⁾ Enzyklopädie, S. 14.

⁹³⁾ A. a. O. S. 15.

⁹⁴⁾ A. a. O. S. 16.

Daß dasselbe für die Philosophie gilt, ist der Sache nach schon ausführlich im II. Kapitel zur Sprache gekommen⁹⁵⁾. Wir können uns hier deshalb darauf beschränken, auf das dort Ausgeführte zu verweisen. Philosophie und Theologie sind zwei aufeinander bezogene und einander ergänzende Anthropologien. Inhaltlich stellt sich das so dar, daß auch die Philosophie als „Selbsterkenntnis“ auf das Offenbarsein Gottes im Gewissen des Menschen stoßen muß. Gott, Sünde, Schuld, Tod, Zerfallenheit mit der Welt sind durchaus auch die Themen der Philosophie. Aus der Sünde erwachsen auch ihre Irrtümer, ohne doch das grundsätzlich von ihr Geltende in Frage stellen zu können. Darum ist auch die Philosophie auf die Theologie hin gerichtet, der Mensch in der Philosophie ist, mehr oder weniger deutlich empfunden, auf die Erlösung hindisponiert. Insofern verhalten sich Philosophie und Theologie zueinander wie Frage und Antwort. Alles in allem, es ist derselbe Gott, um den es sich in der natürlichen Religion, in der Philosophie und in der Theologie handelt, denn Gott ist eine anthropologische Setzung.

e) Ergebnis

Wir sahen, daß Hofmanns Aussagen über den Menschen vor, in und nach dem Sündenfall auf dessen Analyse als Person und Natur beruhen. Der Mensch als der eine Partner der Geschichte ist angetreten mit der Intention, die in seinem Sosein als „geschöpfliches Abbild“ des „urbildlichen Weltziels“ angelegte Bestimmung, wie sie sich darstellt in der Aufeinanderbezogenheit und Einheit seiner Person- und Naturseite, zu verwirklichen. Daß er im Sündenfall diese Aufeinanderbezogenheit und Einheit, daß er also seine Abbildlichkeit und damit seine Eigentlichkeit verfehlt hat, macht einerseits seine Bestimmung zu einem von ihm aus nicht mehr erreichbaren Gegenstand seiner Sehnsucht (Erlösungssehnsucht). Denn er weiß im Sündenbewußtsein darum, daß er seine Bestimmung verfehlt hat. Dieses Wissen beruht wiederum auf dem nun allerdings in sich inadäquaten, sich widersprechenden Verhältnis seiner Person- und Naturseite. Andererseits bleibt der Mensch Partner der von dem trinitarischen Gott gelenkten Geschichte, die ebensowenig wie ihre Kontinuität die ihr immanente Tendenz, die ja auf die Verwirklichung der im Sosein des Menschen angelegten Bestimmung zielt, verliert. Was vom Standort des seine Bestimmung verfehlt habenden sündigen Menschen Gegenstand seiner Sehnsucht ist, das ist für die Geschichte weiterhin das Ziel, auf das sie sich hinentwickelt. Auch dieses, daß die trinitarische Geschichte so ihre Kontinuität bewahrt, hängt mit der Ein-

⁹⁵⁾ Siehe S. 70 ff.

teilung des Menschen in eine Person- und Naturseite zusammen, da auf diese Weise eine Relativierung der Sünde des Menschen möglich wird und er so „erlösungsfähig“ bleibt. Hier trifft Hofmann auf das Problem von Prädestination und Freiheit und löst es mit Hilfe eben der Person-Naturstruktur des Menschen faktisch zugunsten der Prädestination, wie er sie versteht. Zugunsten also der von Gott gelenkten, sich kontinuierlich auf ihr Ziel hin entwickelnden Geschichte des Menschen, auf Kosten seiner Verantwortlichkeit und damit der Absolutheit seiner Sünde. Die Relativierung der Sünde und die als kontinuierliche Entwicklungsgeschichte verstandene Heilsgeschichte korrespondieren miteinander.

Hofmann bemerkt nun ausdrücklich, daß diese für seine Heilsgeschichte so grundlegende Analyse des Menschen als Person und Natur nicht eine besondere theologische Anthropologie sei. „Nicht was für ein Wesen der Mensch sei, wird hier ausgesagt, sondern in welches Verhältnis zu Gott er geschaffen wurde, und nur in Bezug auf dieses Verhältnis wird er benannt“⁹⁶⁾. Die Anthropologie ist die „Voraussetzung, daß man wisse, was für ein Geschöpf gemeint ist, wenn man vom Menschen spricht“. Die Analyse des Menschen als Person und Natur beruht letzten Endes auf der anthropologischen Voraussetzung, daß er *Leib und Seele* ist. Der Theologe Hofmann sagt „das mit der *Zwiesseitigkeit des Menschen gegebene Verhältnis desselben zu Gott*“ aus. D.h. aber, die auf das Grundschema der Person- und Naturseite des Menschen bezogenen heilsgeschichtlichen Aussagen gehen aus von einer Reflexion des Menschen über sich selbst, der in dem ihn bestimmenden Dualismus von Leib und Seele sein gegenwärtiges Verhältnis zu Gott erkennt (Sündenbewußtsein) und daraus seine Eigentlichkeit als in sich widerspruchslose, harmonische Einheit von Leib und Seele ersehnt (Erlösungssehnsucht). Retrospektiv wird von hier aus der Mensch vor dem Sündenfall und, wie wir im nächsten Abschnitt im einzelnen sehen werden, in die Zukunft hinein wird von hier aus der Erlöser und der erlöste Mensch definiert. In beiden Fällen handelt es sich um den, vom Standort des gegenwärtigen Dualismus aus gesehen, *idealen Menschen*.

Theologisch begründet wird diese Betrachtungsweise mit der Immanenz des Geistes Gottes im Menschen. Wir hörten schon, wie Hofmann seine Strukturanalyse auf diese zurückführt. In diesem Zusammenhang lehnt er die trichotomische Differenzierung von Geist und Seele ab. Was ihn als Theologen interessiert, wo er ansetzt, ist ja gerade der Dualismus. Da, wo er vom Geist im Unterschied zur Seele spricht, meint er den immanenten Geist Gottes in seiner Unterschiedenheit vom Menschen. „Immer . . . liegt (in der Schrift)

⁹⁶⁾ Schriftbeweis, erste Hälfte, S. 248 ff.

die Anschauung zugrunde, daß der Mensch Leib und Seele ist, und der Geist über ihm waltet, also von ihm unterschieden ist“⁹⁷⁾. Wo er doch einmal vom Geist des Menschen spricht, gebraucht er das Wort als Wechselbegriff für die Seele, denn „Geist und Seele“ sind „nach biblischer Anschauung keine verschiedenen Bestandteile der menschlichen Natur“⁹⁸⁾. Durch die Immanenz des Geistes Gottes im Menschen, der Leib und Seele bzw. Natur und Person ist, wird dieser Dualismus geradezu als Offenbarungsquelle für das gegenwärtige Verhältnis des Menschen zu Gott und für die aus ihm abgeleitete Eigentlichkeit theologisch legitimiert.

Von daher ergibt sich notwendigerweise die Relativierung der Sünde. Wir stellten fest, daß sie darauf beruht, daß in der Naturseite des Menschen beim Sündenfall nicht der Geist Gottes, sondern ein „widergöttlicher Wille“ aus der „Geistervielheit“ die „Selbstbestimmbarkeit“ der geistgewirkten Personseite bestimmt. Die Sünde stellt sich dadurch so dar, daß die beiden Seiten des Menschen einander inadäquat sind. Insofern der Personseite des Menschen weiterhin der Geist Gottes einwohnt, während in der Naturseite der „widergöttliche Wille“ aus der „Geistervielheit“ wohnt, ist der daraus folgende Dualismus näher dahingehend zu bestimmen, daß er ein Dualismus zwischen dem Göttlichen (Geist Gottes) und dem Widergöttlichen (Geistervielheit) im Menschen ist. D. h. aber, in der Sünde verliert der Mensch zwar den Geist Gottes als den ihn einheitlich durchwirkenden Lebensgrund und so die „Liebesgemeinschaft“ mit Gott, aber auch jetzt steht er mit ihm in direktem Kontakt. Sünde ist Verminderung, aber nicht totaler Verlust des Göttlichen im Menschen.

So wird die Heilsgeschichte zur Entwicklungsgeschichte eines aus dem dualistischen Sosein des Menschen abgeleiteten Ideals. Hier kommt das idealistische Grundgewebe der Hofmannschen Heilsgeschichte wieder zum Vorschein. Zwar wird in dieses Grundgewebe der Sündenfall und die Sünde eingetragen, aber alles dieses muß sich der beherrschenden entwicklungsgeschichtlichen Tendenz beugen und wird relativiert. Ungebrochen durch die Rechtfertigung des Sünders, die hier keinen Platz mehr hat, wird das alleinige Thema der Hofmannschen Heilsgeschichte die geschichtliche Entwicklung des Menschen zu seinem aus der Reflexion über sein dualistisches Sosein abgeleiteten Ideal, nämlich zu dem in sich einheitlichen widerspruchslosen Menschen. D. h. aber, daß die Verwirklichung des Menschen, „wie Gott ihn will“, und d. h. also auch die Heiligung als der nun dominierende Inhalt der Heilsgeschichte, nicht mehr theologisch, sondern anthropo-

⁹⁷⁾ W. u. E., erste Hälfte, S. 21.

⁹⁸⁾ Schriftbeweis, erste Hälfte, S. 258.

logisch fundamentierte ist. Das alles wirkt sich naturgemäß aus auf das Verständnis der Erlösung als dem auch bei Hofmann speziellen Gegenstand der Theologie. Daß die Erlösung geschehen ist, genauer, daß sie angefangen hat, weiß der Theologe gegenüber dem Philosophen, daß er erlöster Mensch ist, hat er ja jenem voraus. Aber Erlösung, d. h. nun bei Hofmann Verwirklichung *des* Ideals, das die Theologie grundsätzlich mit der Philosophie verbindet. Hier, im Zentrum der Heilsgeschichte, wirkt sich die anthropologistische Klammer besonders verhängnisvoll aus.

Der Erlöser

a) Die Erlösung als Erfüllung des menschlichen Heilsbedürfnisses

„Hätte Gott der Menschheit nicht zugedacht, sie zu erlösen, so wäre der Tod, welchem er den Erstgeborenen überlieferte, ein völliger und bleibender gewesen. Nun aber hat er sie und die von ihnen Stammenden in einem Leben belassen, in welchem sie den Tod als das Verderben aller Güter des Lebens an sich erfahren, und im Gewissen eine Selbstbezeugung Gottes wider ihre Sündigkeit vernehmen, durch die er ihnen eben damit auch eine Erkenntnis der Sünde ermöglicht, welche Vorbedingung des Heils ist. Daß sich die Menschheit eben deshalb, weil sie verschuldetem Tod überliefert ist, der Sündigkeit nicht selbst zu entledigen vermag, diese Erkenntnis wirkt Gott durch die weitere Betätigung seines Zorns; daß er dem Satan Raum gibt, ihr alles und jedes zu einer Versuchung zu machen, welche Veründigung wirkt“⁹⁹⁾. In diesen Sätzen finden wir alles wieder, was uns als Ergebnis unserer Analyse des Menschen vor der Erlösung vorlag: Gottes „Heilswerk“ knüpft an das Sosein des sündigen Menschen an, wie es diesem selber einsichtig und erkennbar ist. Von dort empfängt es sein Profil, es ist das Positiv zum gegebenen anthropologischen Negativ, es ist die *genuine Erfüllung des Heilsbedürfnisses des Menschen*¹⁰⁰⁾. Zwar ist dieses „Heilswerk“ ein „wunderbares“, aber das ist es als das vom Menschen nicht zu verwirklichende göttliche Positiv zum menschlichen Negativ. Zwar entspricht dem Wunder der Glaube — „wo Gott Wunder tut, fordert er Glaube“ —, aber diese „wunderbare“ und darum Glauben fordernde Erlösung ist

⁹⁹⁾ 3. Schutzschrift, S. 14.

¹⁰⁰⁾ Vgl. H. Schlier, Artikel Weissagung und Erfüllung, RGG² Bd. 5, S. 1813 ff.: „Die Erkenntnis dieser Ereignisse (der Heilsereignisse) gründet darin, daß diese Heilsökonomie zugleich eine Geschichte unserer Heilsbedürfnisse ist und sich in der Heilsgeschichte Christi die Heilsgeschichte des Menschen vollzieht.“

ihrem Wesen nach dem menschlichen Selbstverständnis korrespondierende, ihm einsichtige, versteh- und begreifbare, im „Tatbestand“ der christlichen Existenz faßbare und so den Glauben relativierende Erlösung. Alles in allem ist sie dem Menschen von vorneherein nicht fremd, sondern ihm durchaus natürlich: „Da ist es denn vermöge der durch die Schöpfung gesetzten Beschaffenheit des menschlichen Wesens für den Menschen das Natürliche, es ist das seiner von dorthier stammenden Beschaffenheit Entsprechende, nach dem in Christo vorhandenen Leben zu begehren, und den Wert der in ihm vorhandenen Gerechtigkeit daran zu erkennen, daß sie jenes Lebens Voraussetzung und Teilhaberschaft an ihr die Bedingung ist für die Teilhaberschaft an ihm. Also hat der Dreieinige damit, daß er zur Sühnung der menschlichen Sünde das Äußerste tat, was dem Alllebendigen möglich ist, der Menschheit als solcher den ihr natürlichen Weg eröffnet, aus ihrer Entfremdung von ihm in die Gemeinschaft mit ihm wiederzukehren, indem sie sich durch das Gut, welches er ihr bietet, zu dem Guten bestimmen läßt, welches er ihr gebietet“¹⁰¹). Unter dem Aspekt, daß das Erlösungswerk Christi die Erfüllung des menschlichen Heilsbedürfnisses ist, ist uns seine Untersuchung sachlich geboten.

b) Das Erlösungswerk Christi

Die Lehre vom Erlösungswerk Christi ist das Kernstück jeder Theologie. Darum ist sie auch ein besonders feiner Gradmesser für die Tendenzen, die eine solche jeweils bestimmen. Das gilt auch für das Verständnis der Erlösungslehre Hofmanns. Bezeichnenderweise ist kein Lehrstück seines Systems so sehr Gegenstand der Polemik seiner Gegner und seiner eigenen Apologetik gewesen wie gerade dieses¹⁰²). Das hat einerseits den Vorteil, daß wir bis in die Details über die an sich sehr abstrakten und innerhalb der schon sonst schwierigen Gedankengänge besonders komplizierten Formulierungen Hofmanns zu diesem Thema unterrichtet sind, andererseits aber ist in keinem Lehrstück die Vermischung von theologischer Intention und den Folgen der anthropologistischen Verlagerung verwirrender als hier. Hofmann selber war durchaus der Meinung, mit seiner Erlösungslehre im Gegensatz zur Orthodoxie auf genuin lutherischem Boden zu stehen, ihm ging es seiner Absicht nach nur „um eine neue Weise, alte Wahrheit zu lehren“¹⁰³). Aber der heilsgeschichtliche Zusammenhang, in dem auch die Erlösungslehre bei ihm steht, verdeckt diese

¹⁰¹) 3. Schutzschrift, S. 26.

¹⁰²) Hier ist vor allem an seine Auseinandersetzung mit Friedr. Adolph Philippi, 1809—82, Professor in Dorpat und Rostock, zu denken.

¹⁰³) Aus der Überschrift zu den Schutzschriften.

Absicht und führt einen neuen Aspekt heraus. Darum birgt jeder Versuch, Hofmanns Erlösungslehre ungeprüft lediglich aus den zum Teil altgewohnten dogmatischen Begriffen, die er verwendet, zu verstehen, die Gefahr in sich, diesen Aspekt und die aus ihm resultierende Färbung der verwendeten Begriffe aus den Augen zu verlieren. Wenn man das aber sieht, erscheint es doch sehr fraglich, ob man so bestimmt wie Otto Wolff sagen darf, „daß er (Hofmann) der Wiedererstehung lutherischer Offenbarungsdeutung die Bresche schlägt“¹⁰⁴). Die Verklammerung gerade auch der Erlösungslehre mit dem Ganzen des Systems kann nicht genug beachtet werden. So schreibt schon Delitzsch: „Auch steht Deine Versöhnungslehre *in systematischen Zusammenhängen*, die es unmöglich machen, Dich in wirksamer Weise aus sonst hellen Schriftstellen zum Weichen zu bringen“¹⁰⁵). Innerhalb der „systematischen Zusammenhänge“ aber rückt die Versöhnungslehre unter den Aspekt, daß Christi Erlösungswerk Erfüllung des menschlichen Heilsbedürfnisses ist¹⁰⁶).

Mit Jesus, dem „zweiten Adam“, ist der „zu seinem ursprünglichen Ideal gelangte Mensch“¹⁰⁷) geschichtlich geworden. Das, worauf der Mensch seiner Struktur nach an sich angelegt ist und was nach dem Sündenfall in dem inneren Widerspruch, in dem er seitdem steht, ihm als seine verlorene Eigentlichkeit bewußt ist, das „urbildliche Weltziel“, dessen geschichtliche Verwirklichung er, sein „geschöpfliches Abbild“, durch seine falsche Entscheidung verfehlt hat und das nun für ihn zum ersehnten, aber von ihm nicht zu erreichenden Ideal geworden ist, ist mit Jesus geschichtliche Wirklichkeit. *Jesus ist der ideale Mensch*, und zwar ist er das durchaus vom Standort des sündigen Soseins des Menschen aus gesehen. Hier findet das Verständnis des Erlösungswerkes Christi als Erfüllung des menschlichen Heilsbedürfnisses seinen präzisen und umfassenden Ausdruck.

Denn darin müßte ja die Erfüllung des menschlichen Heilsbedürfnisses, die „Heilsverwirklichung“, bestehen, daß der Mensch aus seinem selbst verschuldeten Unvermögen, die in ihm intentional angelegte Eigentlichkeit zu erreichen, erlöst wird. Die Realisierung seiner

¹⁰⁴) O. Wolff, Haupttypen der neueren Lutherdeutung, S. 28.

¹⁰⁵) Theol. Briefe, S. 3.

¹⁰⁶) Vgl. auch Wapler, S. 283: „Es kam ein wichtiges Allgemeines hinzu: die mehr oder weniger deutliche Erkenntnis, daß hier jene Einzeldifferenzen (in der Versöhnungslehre) entsprangen aus einer fundamentalen, dem alten abstrakten supranaturalistischen Autoritätsprinzip sich entgegensetzenden Neuorientierung der Theologie, die, von einem neuen Verständnis des Christentums aus, der Dogmatik einen ganz veränderten Ausgangspunkt gab und damit ihr Verhältnis zu Schrift, Bekenntnis und theologischer Tradition von Grund aus umgestaltete.“

¹⁰⁷) Zitiert nach Schellbach, Theologie und Philosophie bei v. Hofmann, S. 61.

Eigentlichkeit ist nun zwar zunächst nur in der Person Jesu selber vorhanden, aber als solcher ist Jesus „*Anfänger und Urheber* vollkommener Liebesgemeinschaft mit Gott für eben dieselbe Menschheit . . ., welche sich in der Sünde einen der Heiligkeit Gottes widerstrebenden und Gottes Liebeswerk zunichte machenden Anfang gesetzt hat“¹⁰⁸⁾. In Jesus ist also ein neuer Anfang für die Menschheit gesetzt, „welchem gegenüber der vorige, den sie sich selbst gesetzt hat (durch den Sündenfall), samt allem, worin derselbe fortbestand, ein lediglich vergangener war“¹⁰⁹⁾. Indem mit Jesus das, was vom Standort des sündigen Menschen aus ein Ideal ist, von Gott her Wirklichkeit wird, wird diese gleichzeitig zur Möglichkeit, die vom Menschen ergriffen werden kann. In diesem Sinne ist er der „*Mittler* der herzustellenden Gemeinschaft Gottes und der Menschheit“¹¹⁰⁾. Demnach ist der Zweck seines Erlösungswerkes der, „daß durch ihn die Menschheit aufhören soll, um ihrer Sünde willen Gegenstand des Zornes Gottes zu sein, daß sie durch ihn ganz und gar Gegenstand seiner Liebe werden soll, damit ihr Verhalten gegen Gott durch gläubige Aufnahme der Tat Gottes ganz und gar frei Gegenliebe gegen Gott werde“¹¹¹⁾. Denn in der „freien Gegenliebe“ gegen Gott stellt sich die Eigentlichkeit des Menschen dar. Dadurch geriet er ja in den uneigentlichen, dualistischen Widerspruch zu sich selbst, daß er „sich selbst den Anfang eines andersartigen Daseins gegeben (hat), als in das er geschaffen worden“¹¹²⁾. Geschaffen war er aber eben zu einem Liebesverhältnis mit Gott.

In diese Grundlinie sind die einzelnen Aussagen Hofmanns eingetragen. Das aus dem Selbstverständnis des Menschen abgeleitete Heilsbedürfnis definiert das Erlösungswerk und damit gleichzeitig die christologischen Daten. Die Menschwerdung Christi ist eine neue „geschichtliche Gestaltung der ewigen Selbstgleichheit“, die jetzt „nicht mehr Vorbild des Verhältnisses Gottes und des Menschen, sondern *Verhältnis Gottes und des Menschen selbst* ist“¹¹³⁾. D. h. aber eben, sie ist die Verwirklichung des idealen Menschen von Gott her. Weil sie auf einer neuen „geschichtlichen Gestaltung“ der Trinität beruht, hat mit ihr gleichzeitig ein neues Stadium der Heilsgeschichte begonnen. Das Erlösungshandeln Gottes ist eingebaut in den Entwicklungsgang der Geschichte. Das Leben, Handeln und Reden Jesu ist die Ausführung des so vorgezeichneten Weges.

Die eigentliche Auseinandersetzung spielt sich dabei zwischen ihm

¹⁰⁸⁾ 3. Schutzschrift, S. 9.

¹⁰⁹⁾ A. a. O. S. 22.

¹¹⁰⁾ Schriftbeweis, erste Hälfte, S. 46.

¹¹¹⁾ Ethik, S. 57.

¹¹²⁾ A. a. O. S. 32.

¹¹³⁾ Schriftbeweis, erste Hälfte, S. 45.

und Satan ab, wobei sich wiederum, ebenso wie beim Sündenfall, die Überlegenheit des trinitarischen Gottes über diesen erweist. Darum ist inhaltlich das Erlösungswerk des Mensch gewordenen Sohnes Gottes die endgültige Durchsetzung des Menschen, wie Gott ihn will, gegen die Destruktionsversuche des Satans. „Mit der Erschaffung der Menschheit und mit der Beschaffung des Heils hat der Dreieinige den Sieg behalten über Satan“¹¹⁴⁾. Das hat für die Christologie entsprechende Konsequenzen. Der einerseits trinitarische Person Seiende und andererseits Mensch Gewordene ist so disponiert, daß er die Destruktionsversuche Satans endgültig überwinden und außer Kraft setzen kann. „Gerade dieselbe Beschaffenheit des menschlichen Wesens, vermöge deren die Menschheit für Satan versuchbar und nach dem Fall seiner Machtübung anheimgegeben war, hat das in Christo geschehene Werk des Dreieinigen ermöglicht, und gerade dadurch, daß er an Christo seine versuchende und verderbende Macht betätigte, ist es zum Ziel gebracht worden“¹¹⁵⁾.

Daß Jesus einerseits trinitarische Person, „ewige Persönlichkeit“, ist, bedeutet, er ist nicht „wie wir vom Manne, sondern durch den heiligen Geist gezeugt“. „Sein Ausgang aus Gott schloß eine Abstammung von Adam aus, vermöge deren sein Ich in ihm wurzelte: er war ewigerweise Person, und war es gewesen, ehe er Mensch war“¹¹⁶⁾. So ist er der „Heilige“, der unter allen Umständen seine trinitarische Liebesgemeinschaft mit Gott seinem Vater „im Geiste beider“ bewähren wird: „Nichts . . . darf ihn hindern können, das zwischen ihm und Gott seinem Vater bestehende freie und einzige Verhältnis frei und voll zu genießen“¹¹⁷⁾. Weil er vom heiligen Geist gezeugt und von einer Frau nur empfangen und geboren ist, deshalb ist aber auch seine menschliche Natur besonders dazu disponiert, ohne Sünde zu handeln: „Hierin liegt ferner, daß der solcher Gestalt Menschgewordene auch seiner Natur nach, die er nun zu der seinen macht, *unbeteiligt* ist an der Sünde, sofern sie *Verhalten gegen Gott* ist, während er allerdings *beteiligt* ist an dem *Verhältnis der Menschheit zu Gott*, wie es durch die Sünde bestimmt ist, indem er Angehöriger der in diesem Verhältnis zu Gott stehenden Menschheit wird“¹¹⁸⁾.

Als diese „ewige Persönlichkeit“, die in die Menschheit eingegangen ist, steht Jesus nun aber in einem „Widerspruch“. „Dieser Widerspruch war ein zweiseitiger. Als der vom Vater Entsendete und Ausgegangene war Christus *Gegenstand seiner lebenwirkenden Liebe*, aber als der in die sündige Menschheit Eingegangene und ihr An-

114) 3. Schutzschrift, S. 29.

115) A. a. O.

116) A. a. O. S. 39.

117) W. u. E., erste Hälfte, S. 34.

118) Enzyklopädie, S. 82.

gehörige *unterstand* er dem *todwirkenden Zorne Gottes*, dessen Gegenstand sie war. Und wiederum war er *heilig* vermöge seiner Herkunft aus Gott, aber als der in die Menschheit Eingekommene war er seinem Vater *zu einem durch die Beschaffenheit der menschlichen Natur bedingten Gehorsam verpflichtet*, den er erst leisten mußte, um der vollendete Heilige zu sein“¹¹⁹⁾. Die Lösung dieses „Widerspruchs“ ist die endgültige Durchsetzung des Menschen, wie Gott ihn will unter seinem Zorn und unter der Sünde, denn Jesus bleibt auch unter dem Zorn Gottes „Gegenstand seiner lebenwirkenden Liebe“ und unter der Versuchung zur Sünde der Heilige und Sündlose. Dadurch entmächtigt Jesus also den Satan, daß er unter dem Zorn Gottes und unter der Sünde den Folgen dieses Zornes und der Versuchung der Sünde nicht verfallen kann wie die übrige Menschheit: „Als der ewig Lebendige und geschichtlich von Gott Ausgegangene, als der ewig Heilige und geschichtlich Sündlose, als der ewige Teilhaber des göttlichen Liebeswillens und geschichtlich zu dessen Verwirklichung in die Welt Entsendete war er ihm (dem Zorn Gottes) unterstellt“¹²⁰⁾.

In diesen Zusammenhang stellt Hofmann das Kreuz. Im Kreuz ist „der Gegensatz, in welchen sich der Dreieinige damit begeben hatte, daß er, soweit es ohne Verneinung seiner Heiligkeit geschehen konnte, den Gegensatz zwischen ihm und der sündigen Menschheit in sein eigenes innergöttliches Verhältnis aufnahm, bis zu dem äußersten gediehen, über das hinaus er Verneinung seiner Lebendigkeit geworden wäre“¹²¹⁾. Der „Widerspruch“, in den Christus mit seiner Menschwerdung getreten ist, findet im Kreuz seinen schärfsten Ausdruck, damit aber auch seine Lösung. Denn hier trifft der Zorn Gottes ihn bis zu seiner äußersten Möglichkeit, bis dahin, „daß er (Gott) dem Satan Raum gibt, durch diejenigen, welche zu gläubiger Hinnahme seines Gnadenwerks ungewillt sind, alles, was daran menschlich natürlich ist, zunichte zu machen“¹²²⁾, indem sie ihn den Tod des Verbrechers sterben lassen. Weil aber Jesus auf Grund seiner Disposition auch in der Erfahrung des äußersten Zornes Gottes seine Verbundenheit mit ihm bewahrt — auch hier ist er „Gegenstand“ von Gottes „lebenwirkender Liebe“ und der „Heilige“ —, kommt an diesem äußersten Punkt Satan zum Scheitern. „Er (Jesus) erlitt dies mit der Gewißheit, daß hierin Gottes Zorn wider die sündige Menschheit, dessen Äußerstes war, sein eigenes Heilswerk der Feindschaft Satans preiszugeben, seine Endschaft erreichte, daß damit seine eigene in ihrer geschichtlichen Gestaltung bisher durch die Sünde bedingte Gemeinschaft mit dem Vater dieser ihrer Bedingtheit

¹¹⁹⁾ 3. Schutzschrift, S. 9 ff.

¹²⁰⁾ A. a. O. S. 15.

¹²¹⁾ A. a. O. S. 21.

¹²²⁾ A. a. O. S. 14.

erledigt wurde, und daß auf diese Weise sein Werk, sofern es in der Geschichte seiner eigenen Person bestand . . . Gotte gegenüber zu seiner Vollendung kam“¹²³). Das Kreuz ist bei Hofmann derjenige Ort, an dem Jesus, der Wirklichkeit gewordene ideale Mensch, sich „zu Ende bewährt hat“¹²⁴). „Zur Lösung des zweiseitigen Widerspruchs, in den er sich mit seiner Menschwerdung begeben hat“, fehlt nun „nur noch das Eine, wozu er (Jesus) seiner Selbstbetätigung nicht bedurfte, daß Gott die ewige Lebendigkeit des geschichtlichweise im Todeszustand Befindlichen durch seine Wiederherstellung in ein Leben erwies, in welchem er seine menschliche Natur zum vollkommenen Mittel seiner nicht mehr durch die Sünde bedingten, sondern schlechthin unbedingten Gemeinschaft mit dem Vater machte“¹²⁵). Ostern kommt der Weg Jesu, des menschengewordenen „urbildlichen Weltzieles“, endgültig zum Ziel. Die „menschliche Natur“ wird nun, und darum hatte Jesus sie angenommen, „zum vollkommenen Mittel seiner . . . unbedingten Gemeinschaft mit dem Vater“, d. h. sie ist nun das, wozu sie geschaffen war: vom Geist Gottes einheitlich durchwaltet, in sich, d. h. in ihrer „Zweiseitigkeit“ als Person und Natur, einheitlich verbunden und so den Menschen in das „Liebesverhältnis“ zu Gott stellend. Auch der Tod als Strafe gehört nun „dem hiermit aufgehobenen Stande der Menschheit“ an¹²⁶).

Diese Auffassung Hofmanns vom Erlösungswerk Christi wird ausdrücklich bestätigt in der schon erwähnten Auseinandersetzung mit der lutherischen Orthodoxie. Es geht hier um die forensische Auffassung, daß Christus zur Rechtfertigung des Sünders die *Strafe* für die Sünde *stellvertretend* tragen mußte. Es geht also, von allen Einzelheiten einmal abgesehen, um die Frage, ob die Rechtfertigung des Sünders durch Jesus Christus in Hofmanns Erlösungslehre den ihr zukommenden Platz hat oder nicht. Für die Orthodoxie ist das Erleiden der Strafe durch den Sündlosen die *causa* für die von ihm hiermit erworbene Gerechtigkeit, Hofmann dagegen erscheint dieser Gedanke völlig absurd. Zunächst wendet er sich gegen den Begriff Strafe mit aller Entschiedenheit: „Nicht für sich hat der Dreieinige etwas in Anspruch genommen, was ihn entschädige für das ihm angetane Unrecht“¹²⁷). „Die Strafe wäre Verneinung des Sünders durch Selbstbejahung der göttlichen Heiligkeit gewesen“¹²⁸). Und allerdings, das Verständnis des Werkes Christi als stellvertretendes Strafleiden

¹²³) A. a. O. S. 16.

¹²⁴) Schriftbeweis, erste Hälfte, S. 47.

¹²⁵) 3. Schutzschrift, S. 18.

¹²⁶) Schriftbeweis, erste Hälfte, a. a. O.

¹²⁷) 3. Schutzschrift, S. 27.

¹²⁸) A. a. O. S. 25.

hat im „Heilswerk“ Gottes, wie Hofmann es in seinem System darstellt, keinen Raum. Denn damit würde die Heilsgeschichte in keiner Weise weitergeführt, daß Jesus Christus die Strafe für die Sünde der Menschheit erleidet. Der sündige Mensch erleidet ja schon selber die Strafe für seine Sünde. Eben dies, daß er nicht der sein kann, der er sein möchte, eben dies, daß sein Leben in den Tod läuft, ist ihm als solche bewußte Strafe für seine Sünde. Die Heilsgeschichte muß gerade über diese Strafsituation hinaus weitergeführt werden. Die Strafe als zum Erfahrungsbereich des sündigen Menschen gehörend ist als Korrelat der Sünde der anthropologische Anknüpfungspunkt für das Erlösungswerk, das als solches nicht stellvertretendes Strafleiden, sondern ausschließlich die Überwindung des von Sünde und Strafe bestimmten Soseins des Menschen ist. Das „Heilswerk“ Gottes in Christus ist ganz spezifisch die Überwindung der Sünden- und Strafsituation. „Die Strafe wäre Verneinung des Sünders durch Selbstbejahung der göttlichen Heiligkeit gewesen, durch die Sühnung dagegen hat der Dreieinige eben da, wo die Sünde war, Gerechtigkeit an ihrer Stelle erstehen lassen“¹²⁹⁾. Daß Christi Werk *Sühnung* und nicht Strafleiden ist, hat in allen Auseinandersetzungen den Ton. „Man spricht von Sühnung begangenen Unrechts, entweder wenn dem, welcher es begangen hat, ein dem Bösen, das er getan, entsprechendes Übel angetan wird (Strafe), oder *wenn er etwas Gutes tut, welches er durch das seinem Bösen entsprechende Übel zum Widerspiel seines Unrechts gestaltet sein läßt*“. Um die zweite Möglichkeit geht es im Werk Christi, nur „daß sie nicht Tat dessen ist, welcher gesündigt hat, sondern Tat dessen, an welchem gesündigt worden ist: ein Unterschied, welcher es mit sich bringt, daß das Gute, welches der Sühnende tut, nicht dem zugute kommen soll, an welchem gesündigt worden, sondern dem, welcher gesündigt hat“¹³⁰⁾. Erlösung ist also nicht Strafleiden Christi, sondern ganz allein „die gutmachende Leistung für die Sünde der adamitischen Menschheit, nämlich die von Gott gewollte und geschaffte *Betätigung ihres Verhältnisses zu Gott*“¹³¹⁾. D. h. sie ist die Verwirklichung des Menschen, wie er sein soll von Gott her, und zwar als Erfüllung eines menschlichen Ideals, wie es der unter dem von Sünde und Strafe diktierten Dualismus leidende Mensch ersehnt.

Wir fassen zusammen. Der Weg Jesu, wie er kulminiert im Kreuz und zum Ziel kommt in der Auferstehung, wird bei Hofmann verstanden als Verwirklichung des Heilsbedürfnisses des Menschen, wie er es aus seinem Selbstverständnis erschließt. Jesus ist, was der

¹²⁹⁾ A. a. O.

¹³⁰⁾ A. a. O. S. 26 ff.

¹³¹⁾ Schriftbeweis, zweite Hälfte, S. 213.

Mensch sein möchte, aber von sich aus nicht sein kann, und deshalb ist es ihm möglich, den „ewigen Liebeswillen“ Gottes, den Menschen also, wie er sein sollte, d. h. sich selbst gegen die Destruktionsversuche Satans, die wiederum im Kreuz kulminieren, durchzusetzen. Man wird den positiven evangelischen Akzent nicht überhören können, den Hofmann hier dem Werk Christi gibt. Aber dieses Werk Jesu Christi wird abgeleitet aus und also definiert von einem menschlichen Selbstverständnis. Der Mensch, der weiß, was Sünde ist, weiß auch, jedenfalls implizit, was Erlösung sein müßte. Das hat inhaltlich zur Folge, daß die Erlösung ausschließlich unter dem Aspekt des „heiligen“ Menschen bei gleichzeitiger Verdrängung der Rechtfertigung durch das stellvertretende Leiden Christi gesehen wird. Die Heilsgeschichte wird zur einlinigen Heiligungsgeschichte des Menschen, in der Christus lediglich das entscheidende Glied ist. Hier kommt das Verhängnis von Hofmanns Heilsgeschichte in ihrem inhaltlichen Zentrum zutage: sie ist umklammert von einem Gespräch des Menschen mit sich selbst. Hofmann meint immer die Offenbarung Gottes und des Menschen in Jesus Christus, aber faktisch hat nicht er, sondern der Mensch das erste Wort. Es ist der für uns unter die Sünde getane Gottessohn und sein Kreuz, auf den Hofmann als auf den Erlöser blickt. Aber wer Christus ist und was er tut, wird faktisch nun doch nicht aus ihm selbst und seinem Kreuz, sondern aus einem bestimmten Selbstverständnis des Menschen erschlossen. Auf diese Weise wird aber Jesus Christus und sein Werk zur Verwirklichung eines menschlichen Ideals, wie es aus der Reflexion des Menschen über seinen in seinem Selbstverständnis ihm begegnenden Dualismus entsteht. Hofmann hat mit großer Schärfe gesehen, daß Gott in seinem Evangelium den Menschen meint, daß das Evangelium für den Menschen ist, daß durch das Evangelium der Mensch sich selbst findet, aber *Gott, Jesus Christus, das Evangelium* müßte hier unverrückbar auch erkenntnistheoretisch den Primat behalten. Weil er in Folge seiner anthropologistischen Orientierung der Heilsgeschichte diese Reihenfolge nicht einhält, wird auch ihr Zentrum, die Erlösung des Menschen durch Christus, verzeichnet.

Der erlöste Mensch

An dem, was „in der Person Jesu“ als „eine überweltliche Gemeinschaft Gottes und der Menschheit vorhanden“ ist, hat der Christ, auch wenn er noch „in der angeborenen menschlichen Natur“ lebt, insofern Anteil, als der „Geist Gottes . . . der einwohnende Grund des verklärten menschlichen Lebens Jesu und unseres menschlichen Lebens, das so beschaffen ist, wie wir es von dem Erstgeborenen

her haben“, ist¹³²⁾. Denn der Christ „besitzt“ den „Geist des Menschen Jesu“, und d. h. er besitzt Gottes Geist in derjenigen trinitarischen Gestalt, die nach dem Erlösungswerk Jesu den an ihn Gläubigen so einwohnt, daß sie statt unter dem Zorn in der „Liebesgemeinschaft“ mit Gott stehen. Zwar ist der Christ damit noch nicht völlig vollendet — „nur erst persönlich, nicht der Natur nach, steht der Gläubige in Gottes des Vaters beseligender Gemeinschaft“¹³³⁾ —, aber er steht doch in einem neuen, ihn von den anderen Menschen grundsätzlich unterscheidenden Leben. Denn zwar ist erst „das Personleben . . . die Sphäre dieser Gemeinschaft, welche der Geist Gottes, wie er der Geist des Menschen Jesu ist, wirkt“, aber „als der Geist des verklärten menschlichen Lebens Jesu nimmt er ihre (der Gläubigen) angeborene Natur in seinen Dienst und macht dieselbe zum Mittel ihrer Selbstbetätigung, durch welche sie ihr Wesen der Welt wahrnehmbar macht und in ihr betätigt. In dieser Beziehung ist er Geist der Wunder. Was bei Jesus nunmehr das Natürliche ist, das ist hier Sache des Wunders, nämlich daß die menschliche Natur Erscheinung und Mittel vollkommener Gemeinschaft mit Gott ist“¹³⁴⁾. Dieses „ihnen eignende, sie unterscheidende Leben“ betätigen die Christen „gegeneinander und nach außen“. „Der Vorgang, in welchem die Gläubigen den Geist Gottes und Jesu so zu erfahren bekommen, ihn als den Geist, der ihre angeborene Natur in den Dienst des Werkes Christi nahm, und somit als den Geist ihres Gemeinlebens zu erfahren bekamen, stellte sie dar als sichtbare Gemeinde des göttlichen Heilswerkes, wie es in Jesu zu seiner wesentlichen Vollendung gelangt war“¹³⁵⁾.

Der Blick Hofmanns ruht nun bezeichnenderweise ganz auf dem „Tatbestand“ des durch Christus so zu seiner Eigentlichkeit befreiten Menschen: „Der Mensch, mit dem es so geworden, *ist* nun, was er sein sollte“¹³⁶⁾. Das „noch nicht“ des Christen tritt dabei völlig in den Hintergrund. Die Dialektik des simul iustus et peccator findet durch die Verdrängung der Rechtfertigung zugunsten einer einseitigen Heiligungstheologie keinen rechten Raum, sie muß einem christlichen Perfektionismus weichen, der den Schwerpunkt der Frage des „noch nicht“ allein auf die heilsgeschichtlich zukünftige, physische Naturverklärung verlegt. Die Gemeinde Christi „*besitzt* das Heilsgut, denn sie *hat* den Geist des Lebens Jesu Christi“. Sie „*besitzt* . . . Christum als den in seinem Geist ihr Gegenwärtigen“¹³⁷⁾.

In dieser perfektionistischen Tendenz kommt wieder der anthropologistische Grundzug zum Vorschein, der für Hofmann so be-

132) Enzyklopädie, S. 87.

133) W. u. E., erste Hälfte, S. 37.

134) Enzyklopädie, S. 88.

135) Ethik, S. 64.

136) A. a. O. S. 90.

137) A. a. O. S. 67. — Siehe S. 53 ff.

zeichnend ist. Er, der an einem Selbstverständnis des Menschen anknüpft und von daher seine Bestimmung und seine Erlösung ableitet, blickt jetzt ganz folgerichtig auf den erlösten Menschen. Auf ihn zielt ja alles ab, auf ihn entwickelt sich ja die Heilsgeschichte, er ist der offensichtliche Zielpunkt von Hofmanns Theologie. So war auch Jesus Christus auf ihn hin definiert und orientiert, er ist göttlicher „Mittler“, um ihn zu realisieren. Er ist die Position, die die Theologie vor der Philosophie, die Kirche vor den anderen Religionen, der Christ vor dem natürlichen Menschen voraus hat. Denn der Christ ist durch Christus, worauf der Mensch als solcher angelegt ist.

In alle dem bleibt aber die Frage des „noch nicht“ eine heimliche Beunruhigung. Sie tritt hervor in Hofmanns Lehre von der Kirche¹³⁸⁾. Denn diese wird nun zur Gemeinschaft der schon im „Besitz“ des Heils befindlichen Menschen, die sich in dem, „wie es in ihr ist, von dem unterscheidet, wie es außer ihr ist“¹³⁹⁾. Alle ihre Funktionen werden zu Darstellungen ihres „Besitzes“. Sie „betätigt diesen ihren Besitz . . ., der nichts anderes ist, als daß sie Christum hat, durch die Darreichung desselben“¹⁴⁰⁾. Die Gemeinschaft der Christen in der Kirche ist so sehr im „Besitz“ des Christus, Christus und die Kirche, Christus und der Christ sind so sehr eins, daß dahinter der Unterschied zwischen dem erhöhten Christus und seiner Kirche und ihren Gliedern fast ganz verschwindet. Die Kirche kann in ihrer „Selbstbetätigung“ das Heil vermitteln: „Das Tun der Gemeinde Jesu“ ist „das in Christo Jesu vermittelte Tun Gottes selbst durch seinen der Gemeinde als Gottes und Jesu Christi Geist *innewohnenden* heiligen Geist. Sie *vermittelt* den Besitz desselben (Christi) denen, welche sie sich *einverleibt*, und denen, welche ihr *einverleibt* sind . . . Sie besitzt das Heilsgut, denn sie hat den Geist des Lebens Jesu Christi, in welchem er ihr innerweltlich gegenwärtig ist als Geist ihres Gemeinlebens . . . Wenn sie nun durch die Wassertaufe solche, die bis dahin außer ihr gewesen sind, sich *einverleibt*, so ist dies eine *Einverleibung* in die Gemeinde des heiligen Geistes und macht sie also seiner *mitteilhaft* . . .“¹⁴¹⁾. D. h. aber die Kirche ist eine Heilsanstalt, die kraft des ihr immanenten Geistes zur „Darreichung“ des Heils disponiert ist. Die naheliegende römisch-katholische Konsequenz wird lediglich durch das evangelische Gemeindeprinzip gehemmt, das es verbietet, speziell der Hierarchie der Priester einen character indelebilis zuzuschreiben. Nach Hofmann ist die ganze Gemeinde im Besitz dieses Charakters. Dann aber vermag es wiederum nicht recht einzuleuchten, wieso der einzelne Christ, dem der Geist Gottes ja

138) Siehe S. 66 ff.

139) Ethik, a. a. O.

140) A. a. O.

141) A. a. O. S. 66.

immanent ist, der Christus ja „hat“, überhaupt noch in der Kirche in Korrespondenz mit der Predigt und dem Sakrament bleiben muß. Wirkliche Bedeutung hat hier doch nur noch die Demonstration der besitzenden Kirche und die „Einverleibung“ neu Hinzukommender. Weil die dialektische Spannung der Existenz des Christen zugunsten eines christlichen Perfektionismus verdrängt wird, ist seine Existenz *in* der Kirche nicht mehr recht faßbar. Das wirkt sich naturgemäß auch auf den Glauben aus¹⁴²⁾. „Christus eignet der Gemeinde *nicht bloß* (!) als Gegenstand des Glaubens, sondern sie besitzt ihn schon, an den sie glaubt“¹⁴³⁾. In diesem Widerspruch zeigt sich noch einmal das ganze Dilemma der Hofmannschen Theologie.

In Hofmanns Heilsgeschichte bestehen zwei Tendenzen, die einander widersprechen und nicht zur Deckung gebracht werden können. Es ist aber nicht zu übersehen, daß die Tendenz, die die Entwicklung des Menschen zu seiner aus seinem Selbstverständnis abgeleiteten Eigentlichkeit zum Thema hat, dominiert und den eigentlich biblischen Äußerungen und Gedanken nicht den nötigen Raum zur Entfaltung läßt. Trotz verschiedener beachtlicher Ansätze vermag Hofmann diesen Zirkel nicht zu durchbrechen, in dem er sich durch seinen Anthropologismus selbst gefangen hat. Doch ist seine Heilsgeschichte als ein Versuch zu werten, dem opus Christi, verstanden als eine von Gott her geschehene Geschichte, die alles verändert, Ausdruck zu geben. Im Unterschied zu manchen anderen heimlichen oder offenen Synthesen hält er unbedingt daran fest, es sei die durch Gottes Offenbarung in Jesus Christus qualifizierte, in der Schrift bezeugte Geschichte, von der die Theologie zu reden hat.

¹⁴²⁾ Siehe S. 74 ff.

¹⁴³⁾ Enzyklopädie, S. 96.

SCHLUSS

Wir haben in dieser Untersuchung die Theologie Joh. Ch. K. v. Hofmanns von ihrer u. E. innersten Triebfeder, nämlich von der Frage nach dem Verhältnis von Schrift und Theologie her interpretiert. Dadurch war es möglich, über den weithin zu kurzfristig geführten Streit um den mit dem Stichwort Heilsgeschichte angeschnittenen Problemkreis hinaus die Konturen der Hofmannschen Gedanken in ihrer Komplexität zu Gesicht zu bekommen. Der Anblick, der sich hier bietet, ist überraschend. Er zeigt, daß Hofmann mit scharfem Blick die Probleme registrierte, die mit dem Einbruch der Moderne für die Theologie auftauchten, und gegenüber dem aufziehenden Sturm entschlossen war, als schriftgebundener Theologe die Sache des Evangeliums wissenschaftlich zu vertreten. Sein kompromißloser Wille an dieser Stelle ist innerhalb der überall im 19. Jahrhundert spürbaren Erweichungen durchaus bemerkenswert. Von allen Seiten ging er in seinem umfangreichen Lebenswerk immer wieder das eine Problem an: wie kann die faktische Bedeutung der Schrift für die Kirche und den Glauben in der veränderten Situation theologisch dargestellt und behauptet werden? Von dieser Frage sind seine Grundintentionen bewegt, deren Bedeutung bisher viel zu wenig ausgewertet wurde. Diese Frage veranlaßte ihn, nichts Geringeres als eine neue methodologische Grundlegung der Theologie zu versuchen. Diese Frage ist es, die sein umfangreiches exegetisches Werk zum Zentrum aller anderen Arbeiten macht. Und diese Frage ist es endlich, die einen dem Gegenstand gerecht werdenden Zugang zu seiner Heilsgeschichte eröffnet.

Seinen auf der anderen Seite festzustellenden Subjektivismus haben wir in seiner Problematik herausgearbeitet im ausdrücklichen Hinblick auf das, was Hofmann eigentlich wollte. Dann ergab sich aber über die bloße Feststellung hinaus ein innerer Widerspruch innerhalb dieser Theologie selber, der ihre Beurteilung von ihr selbst her in ganz bestimmte Bahnen weist. Wir haben bei Hofmann das interessante Phänomen einer intentional offenbarungsgemäß-christozentrischen, dabei ausdrücklich kirchlich bestimmten, aber faktisch anthropologisch reduzierten, die Entfaltung seiner eigenen Intentionen blockierenden Theologie vor uns. Die sich aus dieser Schichtung ergebenden Probleme und Ergebnisse fassen wir am Schluß noch einmal zusammen:

1. Hofmann will die Theologie methodisch streng auf den fakti-

schen Zusammenhang von Glaube, Kirche und Schrift lokalisieren und das letzte und eigentliche Wort dem sich offenbarenden Gott selber überlassen, wenn er den heiligen Geist zu ihrem konstitutiven Grund und Kriterium macht. Das ist ein gültiges Ergebnis. Es ist aber eine ebenso gültige Warnung, wenn die auch nur erkenntnistheoretische Umkehrung der immer gemeinten Sachordnung als Folge mangelnder Differenzierung zwischen dem heiligen Geist und dem subjektiven Glauben den Blick für den Christus praesens und den heiligen Geist faktisch verstellt und der subjektive Glaube seltsam isoliert zum beherrschenden Prinzip der gesamten Theologie wird. Auf diese Weise bekommt er ein methodisches und sachliches Eigengewicht und Eigeninteresse, das seiner biblischen Definition und kirchlichen Wirklichkeit widerspricht.

2. Es ist eine notwendige Konsequenz des Ausgangspunktes, wenn Hofmann die Theologie grundsätzlich von der Philosophie und vom philosophischen Wissenschaftsbegriff unabhängig als „selbständige Wissenschaft“ fordert. Daß er dabei nicht vorschnell einen einheitlichen Erkenntnismodus ins Auge faßt, sondern die Einheit der theologischen Wissenschaft auf die Einzigartigkeit ihres Erkenntnisgegenstandes zurückführt, ist sehr zu beachten. Daß dieser besondere Erkenntnisgegenstand in der Methode aber nicht zentral das Wort der Schrift und d. h. die in ihm bezeugte Offenbarung Gottes wird, sondern letzten Endes der christliche Mensch, der über seinen Glauben reflektiert und dabei den Inhalt der Schrift als Glaubensinhalt expliziert, wodurch die Theologie grundsätzlich nun doch wieder neben die Philosophie in die Reihe der von dieser definierten Wissenschaften rückt, was wiederum den Ausweis ihrer Sätze vor den hier geltenden Kriterien fordert, ist ebenfalls eine nicht zu überhörende Warnung.

3. Daß die *Heiligung* als selbständiges Thema neben der Rechtfertigung von Hofmann geltend gemacht wird, ist so bemerkenswert, weil er innerhalb der lutherischen Theologie damit eine deutliche Korrektur an der in ihr herrschenden einseitigen Rechtfertigungstheologie vollzieht. Zwar nimmt er die Heiligung entgegen seiner Intention faktisch aus ihrem Zusammenhang mit der Rechtfertigung heraus und stellt schließlich einer einseitigen Rechtfertigungstheologie eine ebenso einseitige Heiligungstheologie gegenüber. Aber das ist verständlich als Reaktion auf die Verkürzung, die dieses Thema im lutherischen Raum erfuhr. Hofmanns Gebanntsein von dieser Sache ist wahrscheinlich der tiefste Grund seines von der pietistischen Frömmigkeit und später vom Idealismus formierten, seinen eigenen Intentionen widersprechenden Subjektivismus mit allen seinen verhängnisvollen Folgen. Das bedeutet aber nur, daß auch hinter diesem ein echtes theologisches Anliegen steht.

4. Es ist ein gültiger Einwand, wenn Hofmann gegenüber allen doketisierenden, spiritualisierenden und metaphysisch-supranaturalen Tendenzen mit Nachdruck auf den geschichtlichen Inhalt der Schrift hinweist. Er hat mit Recht immer wieder geltend gemacht, daß die Relativierung der geschichtlichen Substanz des Schriftinhalts das Evangelium auflöst und der Verphilosophierung der Theologie Tür und Tor öffnet. Die geschichtsphilosophische Ausrichtung seiner Heilsgeschichte und diese Geltendmachung der in der Schrift bezeugten Geschichte sind weder identisch noch korrespondieren sie notwendig miteinander. Und daß man Hofmann in dieser Sache nicht einfach den Vorwurf naiver Verobjektivierung machen darf, wird an zwei Punkten deutlich: a) Bei aller Betonung ihrer Faktizität sind nicht die bruta facta Erkenntnisgegenstand seiner Theologie. Hofmann hält mit seiner subjektiv-objektiven Definition des Erkenntnisgegenstandes der Theologie einerseits aus guten Gründen an der in der Schrift bezeugten Geschichte unbedingt fest, weiß aber andererseits sehr genau, daß sich die Theologie auf keinen Fall in der Feststellung ihrer Faktizität erschöpfen kann. b) Die Schrift verweist mit ihrer Geschichte auf den lebendigen, gegenwärtigen Christus, der als solcher der gegenwärtige ist. Die in ihr verzeichnete Geschichte hat Relevanz als diesen lebendigen, gegenwärtigen Christus bezeugende Geschichte. Ihre den Glauben betreffende Bedeutsamkeit hat in diesem ihren kausativen und inhaltlichen Grund.

5. Daß Hofmann in seiner Schriftauslegung axiomatisch von dem Zusammenhang von Altem und Neuem Testament ausgeht, ist von der Schrift selber vorgegeben. Daß er diesen Zusammenhang unter dem Horizont der in der gesamten Schrift bezeugten *Geschichte* ins Auge faßt, entspricht sowohl der Art und Weise, wie das Neue das Alte Testament aufgreift und beansprucht, als auch dem Inhalt des Alten Testaments. Daß er für die Auslegung eine Formel zu entwickeln versucht, die diesen von der Schrift selber vorgegebenen Zusammenhang methodisch erfassen soll, wird ihm aber zum Verhängnis. Im Hinblick darauf, daß seine Formel, die Heilsgeschichte, infolge der Blockierung der christozentrischen Intention durch ihre anthropologistische Basierung die Offenbarung Gottes in der Geschichte zum geschichtsimmanenten Offenbarsein verfälscht, das der Glaubende in den Griff bekommt, erhebt sich die Frage, ob die Einheit der Schrift im lebendigen Christus praesens eine solche methodische Formel, die diese Einheit mit immanenten Kriterien einsichtig machen will, nicht geradezu verbietet¹⁾.

¹⁾ Vgl. den Dissensus zwischen G. v. Rad und H. W. Wolff auf der einen, und Fr. Baumgärtel auf der anderen Seite: Ev. Theol. 1953, S. 406 ff., Ev. Theol. 1954, S. 298 ff.

6. Hofmanns Verständnis der Heilsgeschichte als einer Entwicklungsgeschichte, die die aus seinem dualistischen Selbstverständnis abgeleitete Eigentlichkeit des Menschen verwirklichen soll und in der Christus lediglich zu einem Glied, allerdings zum entscheidenden Glied wird, ist theologisch nicht sachgemäß. Das zeigt sich vor allem an folgenden Punkten: a) Die Rechtfertigung des Sünders findet in ihr keinen Raum. b) Sie relativiert die Sünde. c) Sie hebt die Dialektik des simul iustus et peccator auf zugunsten einer einseitigen Heiligungstheologie, die in einen unrealistischen christlichen Perfektionismus ausläuft. d) Sie verwandelt den Charakter der Kirche als der unter dem Zuspruch und Anspruch des Wortes versammelten Gemeinde zur Demonstration eines heilsgeschichtlichen Moments und zur Christus besitzenden Heilsanstalt.

Die Bedeutung der Hofmannschen Intentionen wird dadurch, daß es ihm nicht gelang, sie durchzuführen, nicht abgeschwächt, sondern läßt die Aufgabe nur umso klarer hervortreten. Auf diese nachdrücklich hingewiesen zu haben, ist Hofmanns bleibendes Verdienst und macht seine Theologie auch für uns heute bedeutungsvoll. Von Hofmann selber aber kann am Ende nichts Treffenderes gesagt werden, als daß sein Werk auf Schritt und Tritt erweist: er war ein Theologe, der in gespanntem Hinhorchen auf das Zeugnis der Schrift nichts anderes wollte, als „gegenüber der Höhe der Zeitbildung . . . die demütige, aber ewige Wahrheit von Christo zu stellen“²⁾.

²⁾ Dogmatikkolleg 1842, bei Wapler, S. 395.

LEBENS LAUF

Am 29. September 1922 wurde ich, *Eberhard* Friedrich *Hübner*, als sechstes Kind des Pfarrers und Missionars Bernhard Hübner und seiner Frau Martha, geb. Wittenberg, in M.-Gladbach/Niederrhein geboren. Dort besuchte ich die Grundschule, später das humanistische Gymnasium bis auf ein Jahr nach dem Tode meines Vaters, währenddessen ich Schüler des Gymnasiums in Quedlinburg am Harz war. Nachdem ich aus dem Militär entlassen war, begann ich zum Wintersemester 1945 das theologische Studium zunächst an der kirchlichen Hochschule in Wuppertal. Danach studierte ich an den Universitäten in Bonn und Basel. Ich hörte bei den Professoren und Dozenten: Barth, Barion, Behn, Bizer, Cullmann, Dehn, Eichholz, Eichrodt, Grobe, Hamel, Klugkist Hesse, H. J. Kraus, Lieb, Aloys Müller, Noth, Obendiek, Rothacker, Schlingensiepen, Schlier, K. L. Schmidt, Otto Schmitz, Thurneysen, H. E. Weber. Im April 1950 legte ich das erste theologische Examen vor der landeskirchlichen Prüfungskommission in Düsseldorf ab. Im Frühjahr 1954 bestand ich das zweite theologische Examen. Pfingsten 1954 wurde ich zum Pfarrer ordiniert. Zur Zeit bin ich Berufsschulpfarrer und Lehrer für die evangelische Unterweisung an den kaufmännischen Berufs- und Handelsschulen in Bonn.

